PAUL RICOEUR

Historia y Verdad



encuentro
Ediciones

PAUL RICOEUR

Historia y Verdad

TERCERA EDICION AUMENTADA
CON ALGUNOS TEXTOS

encuentro
ediciones

Título original
Histoire et Vérité

Traducción
Alfonso Ortiz García

Para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2.º - 28014 Madrid - Tels. 532 26 06 y 532 26 07

A Roger Mehl

INDICE

Segunda parte
VERDAD EN LA ACCION HISTORICA

N.B.: Los textos marcados con un asterisco (*) han sido añadidos en la tercera edición.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION (1955)

HISTORIA Y VERDAD

Todos los estudios recogidos en esta obra son escritos de circunstancia. No tienen su origen en el desarrollo interno de una reflexión orgánica sobre sus temas ni mucho menos sobre su vinculación. Todos ellos han sido provocados por un acontecimiento: la discusión en un grupo de trabajo, un coloquio o un congreso, un aniversario celebrado con dolor o con gozo. Sin embargo, estos textos tan heterogéneos[1] creo que se prestan a una estructuración, gracias a su parentesco rítmico y temático y sobre todo a cierta consonancia involuntaria de los mismos, cuya norma intentaré trazar a continuación, haciendo mi propia crítica.

Estos textos pueden agruparse en torno a dos polos: un polo metodológico y un polo ético (en el sentido más amplio de la palabra). La primera parte recoge los artículos consagrados al significado de la actividad histórica escalonados desde el oficio de historiador en sentido estricto, con su exigencia de objetividad, hasta el problema filosófico-teológico de un significado total o final de la historia. Los estudios de la segunda parte pertenecen a lo que yo llamaría una crítica de la civilización; intentan una nueva reflexión sobre ciertos movimientos civilizadores de nuestra época;

[1] He prescindido de tres tipos de textos: primero, los estudios de carácter filosófico demasiado técnico, a pesar de que uno de ellos se refiere directamente al tema central de esta colección: *Husserl et le sens de l'histoire* (Revue Mél. et Mor., 1950); luego, las crónicas filosóficas que llevan manifiestamente la marca de una crítica de libros o de obras contemporáneas; finalmente, los ensayos vinculados a mi *Philosophie de la volonté* en particular a la preparación del segundo tomo, *Finitude et Culpabilité.* (ed. española, *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969).

todos ellos se orientan hacia una pedagogía política cuyo sentido intento precisar en las páginas dedicadas a Emmanuel Mounier.

Pero si es posible dividir así en dos grupos estos diversos ensayos, lo más importante a mi juicio es lo que antes designé como parentesco rítmico; en efecto, un mismo ritmo es el que permite mantener juntas las dos preocupaciones señaladas más arriba y cuya proporción no está más que invertida en la primera y en la segunda parte. Me niego enérgicamente a disociar la elucidación de los conceptos directivos, según los cuales intentamos *pensar en verdad* nuestra inserción en la historia, del deseo de intervenir activamente en la crisis de nuestra civilización, *atestiguando de verdad* en ella el peso y la eficacia de la reflexión. No hay nada tan extraño al «estilo» de estos ensayos como la pretendida oposición entre el pensamiento comprometido y el pensamiento descomprometido; cada uno por separado y todos ellos juntamente, estos ensayos quieren ser un testimonio en contra de la vanidad de esta disputa: habría que tachar las dos palabras y tacharlas a la vez. Con mayor fuerza todavía creo que hay que rechazar la oposición, no tan de moda, pero más radical, introducida por Marx, entre un pensamiento que se limita a considerar y contemplar y una praxis que transforma el mundo; como se dice de diversas formas en algunos de esos textos, el mismo advenimiento de un pensamiento contemplativo a la manera de Parménides, de Platón o del neoplatonismo (por poner un ejemplo límite) logró transformar el mundo dándonos, con su negación de las apariencias sensibles y de las manipulaciones, la matemática euclidiana, luego la física matemática y más tarde, a través de la medida y del cálculo, el mundo de las máquinas y la civilización técnica.

La unidad de ritmo a la que me refiero creo que está bien explicada en el ensayo titulado *Trabajo y Palabra*. En la operación misma del *decir* busco esa alternancia entre la toma de contacto y la toma de distancia que encuentro en todo comportamiento responsable de un «intelectual» ante un problema cualquiera. Por eso la reflexión de tono más metodológico de los tres primeros ensayos resulta inseparable de la consideración ético-política de las relaciones humanas a la que tienden los estudios de la segunda parte; y al revés, la forma filosófica de estar presente en mi tiempo me parece que está ligada a una capacidad de captar las intenciones lejanas y los presupuestos radicales de orden cultural que subyacen a lo que hace poco llamé «movimientos civilizadores» de nuestra época; por eso, la reflexión sobre lo que acontece me remite a esa búsqueda de los significados y de los encadenamientos nocionales que intentan los primeros textos. Todo esto quiere decir que no hay que sentir vergüenza de ser un «intelectual», como ocurría con el Sócrates de Valéry en *Eupalinos,* arrepentido de no haber hecho nada con sus manos. Yo creo en la eficacia de la reflexión, porque creo que la grandeza del hombre está en la dialéctica del trabajo y la palabra; el decir y el hacer, el significar y el obrar están

demasiado mezclados para que pueda establecerse una oposición profunda y duradera entre «theoría» y «praxis». La palabra es mi reino y no me ruborizo de ello; mejor dicho, me ruborizo en la medida en que mi palabra participa de la culpa de una sociedad injusta que explota el trabajo, no ya en la medida en que originalmente tiene un elevado destino. Como universitario, creo en la eficacia de la palabra docente; como profesor de historia de la filosofía, creo en la fuerza iluminadora, incluso para una política, de una palabra consagrada a elaborar nuestra memoria filosófica; como miembro del equipo *Esprit,* creo en la eficacia de la palabra que retoma reflexivamente los temas generadores de una civilización en marcha; como oyente de la predicación cristiana, creo que la palabra es capaz de cambiar el «corazón», esto es, el centro manantial de nuestras preferencias y de nuestras actitudes. En cierto sentido, todos estos ensayos son una glorificación de la palabra que reflexiona con eficacia y que actúa con reflexión.

El título que le he dado a estos ensayos puede parecer pretencioso, si lo que se espera es una exposición sistemática de estas dos nociones cardinales: *Verdad* e *Historia.* Lo conservo sin embargo, porque veo en él no tanto un programa que agotar con el pensamiento como una intención y una orientación de la reflexión; esta pareja verbal —historia y verdad— acompaña a todos estos estudios, desplazando lentamente su propio sentido y enriqueciéndolo continuamente con nuevos significados.

Historia y verdad quiere decir ante todo: esta historia que ha sucedido y que pertenece al terreno del historiador ¿se presta realmente a un conocimiento en verdad, según los deseos y las pautas del pensamiento objetivo que siguen las ciencias? Expresamente hemos situado al frente de esta colección el texto más marcado por esta cuestión crítica; los demás ensayos buscan el amparo de este bastión de rigor y de modestia de la disciplina histórica; la norma de «objetividad» que me enseña el historiador me acompaña como una advertencia crítica en la empresa aventurada de las interpretaciones globales de la historia.

Así pues, la tarea de componer una historia filosófica de la filosofía se sitúa en relación con esa verdad limitada de la historia de los historiadores. Ya al final del primer ensayo, muestro cómo esta tarea viene detrás de la del historiador propiamente dicho; la historia de la filosofía resulta ser una reanudación de la historia de los historiadores guiada por una toma de conciencia filosófica; por eso pertenece a la filosofía y no a la historia. Esta problemática propia de la búsqueda de la verdad en la historia de la filosofía es la que ocupa luego todo el segundo estudio, que es a mi juicio, el estudio central. En él la verdad se caracteriza principalmente por la pasión de la unidad, en contraste con la dispersión de hecho de la filosofía en múltiples filosofías; pero esta pasión resultaría inútil si no lograse hacer surgir toda una serie de determinaciones provisionales tanto de la verdad como de la

misma historia; el método por aproximaciones sucesivas que allí se practica permite analizar conjuntamente las nociones de verdad y de historia, desplegar en profundidad los diversos planes de significado a partir de esa especie de proscenio que es la objetividad histórica. (Este método de análisis de sentido se practica igualmente en *Verdad y Mentira* y en *Verdadera y falsa angustia).*

De este modo la verdad de la historia de la filosofía se presenta como un principio de posibilidad de la investigación histórica en filosofía, principio que se pierde y se recupera continuamente a medida que se transforma el significado mismo de esa historia.

Este ensayo desemboca en un tema difícil, que versa sobre *el cristianismo y el sentido de la historia* y que resumen estas palabras, siempre que me entrego a la verdad del otro: «Espero que él esté en la verdad». En la verdad: esa relación de pertenencia y de inclusión que asemeja a toda figura histórica a un contorno aureolado de luz sólo es accesible a un sentimiento regulador, capaz de purificar el escepticismo historizante, un sentimiento que es razón, pero no saber: el sentimiento de que todas las filosofías se encuentran finalmente en la misma verdad del ser. Me atrevo a llamar esperanza a este sentimiento; es él el que me pone bajo el signo de la predicación cristiana en un ensayo ulterior; también es él el que designo como afirmación original en *Verdad y falsa angustia* (según la admirable expresión de M. Nabert). Pero si la predicación cristiana refiere la esperanza a un ἔσχατον que juzga y que culmina la historia sin pertenecer a ella, esa esperanza de intención escatológica tiene su impacto en la reflexión filosófica bajo la forma de un sentimiento racional presente. Recibo las «arras de la esperanza» cuando percibo de forma fugitiva la consonancia de los múltiples sistemas filosóficos, a pesar de su irreductibilidad a un único discurso coherente. En este sentido es como me apropio el admirable teorema de Spinoza: «*Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios*». No ignoro que la escatología es incurablemente mítica a los ojos de la conciencia filosófica de la verdad y que, en compensación, toda referencia a la racionalidad consumada de la totalidad de la historia es a los ojos del predicador del Ultimo Día una caída y una recaída en una teología natural culpable; no ignoro que es difícil, por no decir imposible, superar esa mutua exclusión; pero vislumbro que es posible convertir esa mortal contradicción en una tensión viviente, es decir, vivir esa contradicción, vivir filosóficamente la esperanza cristiana como razón normativa de la reflexión, ya que la convicción de una unidad final de lo verdadero es el Espíritu mismo de la Razón. Quizá sea de allí de donde he sacado el coraje necesario para hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia, para respetar indefinidamente la verdad del otro sin caer en la esquizofrenia. Más adelante se verá el equivalente ético y político de estas fórmulas. Quizá sea eso la «verdad en la caridad» de que habla san Pablo; quizá sea también eso la historia de la filosofía.

He dudado a la hora de recoger aquí el ensayo titulado *El cristianismo y el sentido de la historia,* porque va más lejos que los demás (exceptuando quizá el estudio titulado *El «socius» y el prójimo*) en el sentido de una profesión concreta de fe cristiana, rompiendo así cierto pudor que me parece esencial en el diálogo filosófico. (Aludo aquí al pudor del final de *Verdadera y falsa angustia,* a propósito del silencio del hombre religioso ante el sufrimiento de los pequeños). Pero la probidad exigía que pusiera aquí las cartas sobre la mesa; es un hecho que el sentido que reconozco a mi oficio de historiador de la filosofía se define por esa doble frontera con la disciplina crítica del historiador (sin más) que yo no soy y con la profesión de un sentido *escatológico* propio de una teología de la historia, que no me siento cualificado para elaborar y que quizá no pueda elaborarse por falta de criterio. Reconozco todas las dificultades que plantea esta doble frontera. Sin embargo, el rigor metodológico de la historia de la filosofía no creo que se vea debilitado por esta articulación de la racionalidad del oficio de historiador con el misterio de la escatología; porque una cosa es la motivación subjetiva de un oficio y otra cosa la estructura metódica que asegura su autonomía. Esa doble frontera por la que defino aquí la situación media o intercalar de la historia de la filosofía afecta solamente a la economía espiritual del hombre enfrentado con sus problemas; esta dependencia en el orden de la motivación espiritual no impide a la historia de la filosofía conquistar su propia independencia elaborando su propia problemática y su propio método. Bajo este segundo punto de vista puede aparecer otro sistema de encuadramiento, como se deduce de la breve *Nota sobre la historia de la filosofía y la sociología del conocimiento,* donde se anticipan futuros trabajos más rigurosos; la historia de la filosofía —se dice allí— ocupa el hueco entre una sociología del conocimiento (que es una disciplina científica y no filosófica) y una filosofía de la historia (que es una disciplina filosófica y no histórica). Este sistema de encuadramiento y de intercalación, a diferencia del que se ha expuesto hasta ahora, no concierne ya a la motivación subjetiva del autor de la historia de la filosofía, sino a la arquitectura y a la disciplina de su objeto. Y esto basta para mostrar que una disciplina puede ser dependiente en la economía espiritual del hombre que la ejerce y autónoma en su problemática y en su método.

Resaltan así juntamente los significados del concepto de historia y del concepto de verdad. Pero no termina *aquí* su doble aventura. La historia es esa historia acontecida que el historiador *capta como verdad,* es decir, como objetividad; pero es también esa historia decurrente que vamos sufriendo y haciendo. ¿Cómo *la haremos en verdad*? La segunda serie de estudios se enfrenta con esta nueva perspectiva.

Al comienzo de esta segunda parte me complazco en recoger el

homenaje que rendí en unión con mis camaradas de *Esprit* a nuestro amigo Emmanuel Mounier. Este homenaje, situado en este nuevo contexto, se convierte en la confesión de mi deuda. Esta forma de vincular la reflexión filosófica aparentemente más alejada de la actualidad con los problemas vivos de nuestro tiempo, esta negativa a separar una criteriología de la verdad de una pedagogía política, este empeño en no separar el «despertar de la persona» de la «revolución comunitaria», esta repulsa a no caer en el prejuicio antitecnicista bajo el pretexto de la interioridad, esta desconfianza ante el «purismo» y el catastrofismo, este «optimismo trágico» finalmente, todo esto lo cargo en la deuda que tengo contraída con Emmanuel Mounier. Y en los siguientes ensayos aporto mi propia nota en esta sinfonía.

El problema de la verdad de la historia —no ya en el sentido de un conocimiento verdadero de la historia pasada, sino en el sentido de un cumplimiento verdadero de mi tarea de obrero de la historia— encuentra su expresión más aguda en la cuestión de la unidad fundamental del movimiento histórico de una civilización.

No hago más que darle vueltas a esta misma cuestión en toda la serie de ensayos a partir de *Verdad y Mentira.* Unas veces la considero en la perspectiva de lo que podríamos llamar una historia de la cultura vemos entonces cómo el percibir, el obrar, el saber, se ramifican en actitudes que se van implicando, intentando absorberse mutuamente, excluyéndose, rivalizando sucesivamente entre sí; el movimiento de la civilización se presenta entonces como un fenómeno de pluralización indefinida, compensado sin cesar por la aparición de instancias y de fuerzas unificadoras, como por ejemplo la teología medieval o la política moderna. Otras veces la cuestión salta como cuestión crítica en un proyecto de «civilización del trabajo»: ¿es posible reagrupar todas las potencialidades humanas en torno al polo del hombre obrero?; y es entonces cuando se despliega la dialéctica del decir y del hacer. La misma cuestión muestra otro rostro cuando nos creemos obligados a escoger entre dos lecturas de las relaciones humanas: según la primera, el otro es mi prójimo por encima de toda mediación social y la intersubjetividad auténtica es un encuentro sin ningún criterio inmanente a la historia; según la segunda lectura, el otro es una función social, el fruto precioso de todas las mediaciones dolorosas de orden económico, político y cultural; y entonces se desarrolla una nueva dialéctica, una dialéctica de las relaciones «cortas» y de la relaciones «largas», de los encuentros de tú a tú y de los vínculos sociales consolidados en instituciones, una dialéctica de lo íntimo y de lo social. Finalmente, la misma cuestión nace del debate entre la exigencia profética —como se ha dicho, no sin peligro de caer en un abuso— y la exigencia política; y vemos surgir entonces el debate entre dos «eficacias» históricas, una eficacia violenta y una eficacia desarmada, sin que se sienta el derecho de excluir a ninguna de ellas en nombre de la otra.

En el fondo esta cuestión polifacética es la misma que se nos planteaba hace poco a propósito de la historia dela filosofía; entonces me preguntaba si mi memoria de humanidad —o al menos ese sector de la memoria de que es responsable el historiador de la filosofía— tenía una unidad sistemática, a través de la sucesión de las «figuras» en que la filosofía muere y se va haciendo; ahora me pregunto si ese proyecto de humanidad que llamamos nuestra civilización tiene una unidad sistemática a través de la multitud de actitudes culturales que desarrolla y de la multitud de vínculos interhumanos que va tejiendo. En una palabra, esta cuestión es la de la verdad *de* la historia y *en* la historia, abordada en cada ocasión como dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple.

Pero al pasar del registro epistemológico al registro ético el problema de la verdad y de la historia se enriquece con nuevas armonías.

Y en primer lugar la cuestión de la unidad, al convertirse en una cuestión práctica —en el sentido fuerte de la palabra práctico, en oposición a teórico— abarca la cuestión de la autoridad bajo todas sus formas. Creo que nunca he cedido al menosprecio anarquizante de la autoridad; siempre que he tenido que tratarlo, lo he tratado positivamente; en el fenómeno de la autoridad reconozco una auténtica función de orden y de unificación que compensa la explosión en todos los sentidos de la aptitudes humanas. Pero la autoridad es la tentación, la trampa de las pasiones del poder; la historia de la autoridad es entonces una historia en la que la grandeza y la culpabilidad se mezclan inextricablemente; la falta aneja al ejerccio de la autoridad es designada unas veces como mentira y otras como violencia, pero es la misma, según se la tome en su relación con los contenidos de afirmación que se han lesionado o en su relación con los hombres aplastados por los demonios del poder.

En *Verdad y Mentira* se toca el problema de la mentira en función de la búsqueda de unidad por la que puede definirse la Razón; y si es verdad que los demonios rondan preferentemente por los atrios de los Dioses, es en el corazón de la Razón, en el centro de su anhelo de unidad, donde nace la mentira más alta, la de la unidad presunta y pretendida. Tenemos aquí en cuenta dos figuras históricas fundamentales: la «síntesis clerical de lo verdadero» y la «síntesis política de lo verdadero». Pero estas unificaciones falaces del reino de la verdad, que son también unidades violentas respecto a la vida de los hombres y de su derecho al error, no son sin duda más que las modalidades particularmente vistosas de una culpabilidad histórica de mil cabezas; en efecto, muchos de los análisis de la primera parte reciben una nueva iluminación si se los relaciona con estas ideas sobre la proximidad de la verdad de la verdad y de la mentira, de la verdad y de la violencia. Así, la unidad que yo rechazo en historia de la filosofía, la unidad ecléctica o la unidad dialéctica, participa del mismo mundo de la falta que la violencia clerical o la violencia política.

Por eso un ensayo aparentemente tan circunstancial —¡ay, Gary Davis!— como *El hombre no-violento y su presencia en la historia* se encuentra en línea recta, por así decirlo, con el tema más central de esta colección; en dicho artículo intentaba comprender de qué manera oscura, indirecta, deshilvanada, actúa el hombre no-violento en la historia, cuando da testimonio mediante un gesto presente de los objetivos lejanos de esa historia e identifica los medios que utiliza con los fines que espera. Pues bien, esta presencia del hombre no-violento en la historia demuestra a mis ojos que la historia es muy rica y que hay muchas maneras de ser eficaz en ella; pero sobre todo esa manera con que los «testigos de Jehová», por ejemplo, se dejan encarcelar antes de coger las armas ilumina de pronto a mis propios ojos el sentido de mi propio trabajo: ¿acaso el respeto a la discontinuidad de las «figuras» históricas de la filosofía no es una forma de no-violencia? ¿y esa no-violencia, en comunicación subterránea con todas las otras no-violencias, no se articula por otra parte con todas ellas, en la violencia inevitable que dirige la historia más palpable, la de los Estados y las Iglesias, la de las potencias económicas, militares y jurídicas, para componer ese movimiento de conjunto de la historia que ningún saber es capaz de totalizar?

Hablé al comienzo de la consonancia «involuntaria» de estos ensayos. ¿Por qué ese adjetivo insólito? Designo con él una estructura de pensamiento menos aparente que el ritmo que hace alternar la preocupación epistemológica y la preocupación ético-cultural a través de todos estos textos. Al reunir estos ensayos he podido advertir que desde el punto de vista meramente literario presentan un parecido en su composición que no se pretendió ciertamente; todos ellos intentan, con mayor o menor fortuna, alcanzar cierto punto de tensión sin resolver. Por una parte todos ellos están impregnados de un apetito de reconciliación, tanto en el orden metodológico como en el orden ético-cultural; por otra, los anima una desconfianza enérgica frente a las soluciones prematuras. Esta estructura no pretendida constituye una especie de *dialéctica con una síntesis actualizada.* Lo vemos con más claridad en las oposiciones entre dos términos: trabajo-palabra, socio-prójimo, violencia progresista-resistencia no violenta, historia de la filosofía-historia de las filosofías. Pero la misma dialéctica anima también a los análisis por aproximaciones sucesivas o por niveles planificados: objetividad de la historia escrita —subjetividad del historiador— subjetividad de la historia real; en historia de la filosofía, eclecticismo - pluralismo - unidad de la luz de lo verdadero; en filosofía y en teología de la historia, progreso - antigüedad - esperanza, angustia vital - angustia psíquica - angustia histórica - angustia ética - angustia metafísica, etc.

Esta traza común podría ser tan sólo un procedimiento expositivo si no expresase directamente, en el plano retórico, una traza de la propia reflexión y si no dejase vislumbrar finalmente, a la vez en el plano de la expresión literaria y en el del encadenamiento reflexivo, lo que antes llamé el impacto filosófico de la esperanza. Una simple observación sobre la composición formal nos lleva así de un solo golpe a lo esencial.

No voy a insistir aquí en las dificultades de orden propiamente metodológico que suscita la inserción en la reflexión filosófica de un momento escatológico; partiendo esta vez de los textos de la segunda parte, estaremos quizá mejor equipados para descubrir la función teórico-práctica de este tema y para precisar el sentido de lo que he llamado un sentimiento racional regulador y purificador a la vez del escepticismo y del fanatismo, del escepticismo que renuncia a la búsqueda de sentido y del fanatismo que lo da prematuramente.

Digo que el impacto filosófico de la esperanza es la traza misma de la reflexión, impresa a su vez en la traza de la composición. Con ello quiero decir que lo que en el lenguaje escatológico se llama esperanza se recupera reflexivamente en la *dilación* misma de toda síntesis, en el *aplazamiento* del desenlace de todas las dialécticas. El último día, *para la filosofía,* no puede ser el sueño de algún *happy end* en el horizonte fantasmal de nuestros combates; en este sentido es como «el Reino de Dios está cerca»; y es esa cercanía la que mantiene a la historia abierta.

En la dimensión filosófica en que me muevo, esta idea de apertura presenta dos caras, una negativa y otra positiva. Por un lado, el concepto de Ultimo Día actúa como una *idea-límite* en sentido kantiano, es decir, como limitación activa de la historia fenomenal por obra de un sentido total, solamente «pensado» pero no «conocido»[2]. Esta posición de un límite echa por tierra la pretensión de las filosofías de la historia a decir el sentido coherente de todo lo que ha acontecido y de todo lo que ha de acontecer. Siempre estoy más acá del Juicio Final; al poner el límite del Ultimo Día, me bajo de mi trono de juez último. Por eso nunca se ha dicho la última palabra: todavía no sé cómo se compaginan el Decir y el Hacer, cómo la verdad perceptiva, la verdad científica, la verdad ética, etc., coinciden entre sí; no sé cómo Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel están en la misma verdad. Entonces resulta fácil bajar de esa función de idea-límite a lo que he llamado la traza de la reflexión: la idea-límite de fin de la historia protege la «discontinuidad» de las visiones singulares del mundo; dibuja «círculos» entre las diversas actitudes culturales y los diversos movimientos civilizadores (el Decir remite al Hacer y el Hacer al Decir; la verdad perceptiva remite a la verdad científica, que remite a la verdad ética, que remite a la verdad perceptiva, etc...); hay «círculos», pero no «jerarquía»; no hay infraestructura ni supraestructura en el movimiento global de la

[2] He insistido en el significado central de la idea de límite en Kant en *Husserl et Kant, Kantstudien* t. 46, fasc. I.

historia; todo puede ser considerado como infraestructura desde cierto punto de vista. Para resumir con una palabra esta función negativa de la idea escatológica, diré que es la categoría del «todavía no».

Pero el impacto filosófico de la esperanza del Ultimo Día no se limita a este destronamiento de nuestra *hybris* racional. Es fuente de afirmación en el seno mismo de esta especie de agnosticismo en cuestión de filosofía de la historia que esta colección rezuma.

El último ensayo titulado *Verdadera y falsa angustia* intenta hacer surgir esta fuerza de afirmación por medio de una reflexión sobre la emoción negativa por excelencia, la angustia. Reflexionar de verdad sobre la angustia creo que es utilizar como un detector la afirmación original que siempre ha conseguido vencerla; los grados mismos de la angustia que recorre la reflexión —desde la angustia vital de la contingencia y de la muerte, hasta la angustia metafísica del sinsentido radical— son también los grados de una especie de vehemencia de existir que salta en cada uno de los tropiezos. Por tanto, si reflexionar es superar aquello mismo que se comprende, el beneficio filosófico de una meditación sobre la libertad de la angustia consiste en situarnos en el meollo del problema de la verdad de la historia.

En este ensayo la angustia histórica se sitúa ante todo en el contexto de una economía espiritual más amplia; figura así entre la contingencia del ser viviente y la fragilidad de lo psíquico por una parte, y la angustia existencial de la opción y de la culpabilidad y la angustia más radical aún del Fundamento por otra; tiene como aguijón propio la posibilidad tremenda de que haya en la historia algún puro desecho —al menos respecto a toda filosofía de la historia—, algo negativo que aparentemente no se deba a nada y que resista a toda inclusión en la inmanencia de algún Logos.

Por eso mismo, el acto por el que doy crédito a un sentido oculto, inagotable para cualquier lógica de la existencia histórica, parece a su vez estar emparentado con el acto por el que ese querer —vivir se *justifica* como una tarea ética y política, con el acto por el que la libertad sierva *se arrepiente* y *se regenera,* con el acto por el que invoco con el coro trágico y con el salmo hebreo la bondad de la totalidad del ser. Este acto en cadena, este acto jerarquizado, es la afirmación original. La reflexión sobre la angustia no es ya solamente una crítica de la autenticidad, sino que recupera a través de la amenaza total ese poder de afirmar que constituye la reflexión y le permite *poner* un límite a su propia *hybris;* esta reflexión recuperadora es sin duda el impacto filosófico de la esperanza, no ya solamente en la categoría del «todavía no», sino también en la del «ya desde ahora».

Sin embargo, «ningún «entusiasmo» es capaz de paliar la precariedad *filosófica* del momento escatológico: ¿quiere la filosofía «desmitologizarlo», como sería su obligación?; en ese caso dejaría inmediatamente de recibir su doble virtud de limitación y de afirmación original y caería en racionalizaciones mentirosas y violentas. Parece ser que aquí la filosofía está protegida contra ella misma por la no-filosofía[3]. Esto nos vuelve perplejos sobre la posibilidad de identificar la filosofía con la búsqueda de un «punto de partida»; parece ser que para tener independencia en la elaboración de sus problemas, de sus métodos, de sus enunciados, la filosofía debe ser dependiente en sus fuentes y en su motivación profunda. Y esto no deja de producir turbaciones.

En los confines del rigor filosófico, al que nunca se le exigirá demasiado, y en la cercanía de las fuentes no-filosóficas de la filosofía, el pensamiento tiene que contentarse sin duda con la «tímida» esperanza de la que hablo en las últimas líneas y que me parece prolongar la *docta ignorantia* que profesó por primera vez el presocrático Jenófanes, a caballo entre los jonios y los eléatas[4].

> Ningún hombre tuvo ni tendrá jamás un saber claro
> sobre los dioses y sobre todas las cosas de las que hablo;
> y si por casualidad dijera lo más certero,
> él mismo no lo sabrá y a los demás les pasará lo mismo.

[3] *Aux frontières de la philosophie,* en Esprit, nov. 1952. *Sur le tragique,* en Esprit, mars 1953.

[4] DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Xenoph. B 34).

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION (1964)

Los once textos que componían la primera edición (1955) se reeditan ahora sin cambio alguno. No he juzgado ni posible ni verídico zanjar entre lo que ha envejecido, lo que ha sido desmentido por los sucesos y lo que puede seguir teniendo después de diez años un interés actual o un valor duradero. Me he limitado a añadir seis textos que he creído capaces de completar la colección anterior, sin romper su temática ni su estilo.

He conservado la distribución primitiva de los textos en dos grupos; los dos títulos que les he puesto —*Verdad en el Conocimiento de la Historia, Verdad en la Acción Histórica*— designan las dos relaciones, epistemológica y práctica, que mantienen entre sí la verdad y la historia.

La primera parte —*Verdad en el Conocimiento de la Historia*— se articula claramente en dos secciones: crítica y teológica. Sólo un texto anterior —*El «socius» y el prójimo*— ha pasado de la segunda parte a la primera, debido a su afinidad con el tema teológico; al final de cada una de las dos secciones se han colocado dos textos (se aplica la misma regla de composición a lo largo de toda la colección). La segunda parte —*Verdad en la Acción Histórica*— sigue teniendo como introducción el ensayo sobre Emmanuel Mounier. La segunda sección está dedicada a las relaciones generales entre Palabra y Praxis. La tercera parte, la más nueva (se le han añadido tres textos) gira en torno a los enigmas del poder político para la reflexión filosófica y para la acción en el mundo de la cultura. En la sección cuarta he querido dar una idea de la filosofía implícita que anima a estos ensayos y que se desarrolla de manera más rigurosa y sistemática a lo largo de los volúmenes de mi *Filosofía de la voluntad;* para reforzar esta sección y concluir el volumen se incluye un texto nuevo; he llamado a esta sección *Fuerza de la afirmación* en recuerdo de Jean Nabert, a quien no he dejado de aproximarme en los últimos diez años.

PRIMERA PARTE

VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA

I. PERSPECTIVAS CRITICAS

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN HISTORIA

El problema que planteamos es ante todo un problema de metodología que permite asumir por su base las cuestiones propiamente pedagógicas de coordinación de las enseñanzas; pero por detrás de este problema pueden descubrirse y captarse filosóficamente los «*intereses*» más importantes que pone en juego el conocimiento histórico. Utilizo la palabra *interés* en el sentido de Kant; cuando llega el momento de resolver las antinomias de la razón —entre ellas, las de la causalidad necesaria y de la causalidad libre—, se detiene a pesar los intereses puestos en la balanza por cada una de las posiciones; se trata lógicamente de intereses propiamente intelectuales o, como dice Kant, del «interés de la razón en este conflicto consigo misma».

Del mismo modo hemos de proceder con la aparente alternativa que se nos propone; los diversos intereses están representados en estas dos palabras: objetividad-subjetividad de las *esperanzas* de calidad diferente y de dirección distinta.

Esperamos de la historia una cierta objetividad, la objetividad que le conviene; de allí es de donde hemos de partir y no del otro término. Pues bien, ¿qué esperamos desde esa perspectiva? La objetividad debe tomarse aquí en su sentido epistemológico más estricto: es objetivo lo que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que de este modo puede hacer comprender. Esto es verdad de las ciencias físicas y de las ciencias biológicas; y también es verdad de la historia. Por consiguiente, esperamos de la historia que conduzca al pasado de las sociedades humanas a esa dignidad de la objetividad. No quiere decir esto que pensemos en la misma objetividad que la de la física o de la biología; hay tantos niveles de objetividad como comportamientos metódicos. Así

pues, esperamos que la historia añada una nueva provincia al imperio tan variado de la objetividad.

Estas esperanzas engendran otras nuevas: esperamos del *historiador* cierta calidad de *subjetividad,* no ya una subjetividad cualquiera, sino una subjetividad que sea precisamente adecuada a la objetividad que conviene a la historia. Se trata por tanto de una subjetividad *implicada,* implicada por la objetividad esperada. Vislumbramos por consiguiente que hay una buena y una mala subjetividad y esperamos una separación entre la buena y la mala subjetividad mediante el ejercicio mismo del oficio de historiador.

No es eso todo. Bajo el título de subjetividad esperamos algo más grave que la buena subjetividad del historiador; esperamos que la historia sea una historia de hombres y que esa historia de hombres ayude al lector, instruido por la historia de los historiadores, a edificar una subjetividad de alto rango, la subjetividad no solamente de mí mismo, sino del hombre. Pero este interés, esta esperanza de una transición —mediante la historia— del yo al hombre, ya no es exactamente epistemológica, sino propiamente filosófica, porque es ciertamente una *objetividad de reflexión* lo que esperamos de la lectura y de la meditación de las obras del historiador; este interés no afecta ya al historiador que escribe la historia, sino al lector —singularmente al lector filosófico—, a ese lector en el que culmina todo libro, toda obra, con todos sus riesgos y peligros.

Ese será nuestro recorrido: de la objetividad de la historia a la subjetividad del historiador; de la una y de la otra a la subjetividad filosófica (por emplear un término neutro que no prejuzga nada del análisis ulterior).

El oficio de historiador y la objetividad en historia

Esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le conviene; nos lo demuestra la forma con que la historia nace y vuelve a nacer; siempre procede de la *rectificación* de la manipulación oficial y pragmática del pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación sigue el mismo espíritu que la rectificación que representa la ciencia física respecto a la primera manipulación de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias[1].

Pero ¿quién podrá decirnos qué es esta objetividad específica? El filósofo no tiene que dar lecciones en este caso al historiador; es siempre el

[1] Recientemente se ha demostrado que Tucídides —a diferencia de Herodoto— está animado por la misma pasión de causalidad rigurosa que Anaxágoras, que Leucipo y que Demócrito, por la misma búsqueda del principio de movimiento que la física presocrática. Y busca este principio de movimiento en las sociedades humanas, lo mismo que los físicos en las cosas de la naturaleza.

ejercicio mismo de un oficio científico lo que instruye al filósofo. Por tanto, hemos de escuchar primero al historiador cuando reflexiona sobre su oficio, ya que él es la medida de la objetividad que conviene a la historia, lo mismo que es ese oficio el que constituye la medida de la buena y de la mala subjetividad que implica esta objetividad.

«Oficio de historiador»: todo el mundo sabe que es este título el que Marc Bloch añade a su *Apologie pour l'histoire.* Este libro, desgraciadamente inacabado, contiene sin embargo todo lo que se precisa para asentar las primeras bases de nuestra reflexión. Los títulos de los capítulos de método —observación histórica-crítica-análisis histórico— no dejan lugar a la duda: señalan las etapas de una objetividad que se está haciendo.

Hay que agradecer a Marc Bloch haber llamado «observación» a la aproximación del historiador al pasado: retomando la palabra de Simiand, que llamaba a la historia un «conocimiento por huellas», demuestra que esta aparente servidumbre del historiador de no estar nunca ante su objeto pasado, sino sólo ante sus huellas, no descalifica de ningún modo a la historia en cuanto ciencia; la captación del pasado en sus huellas documentales es una *observación* en el sentido fuerte de la palabra; porque nunca observar significa registrar un hecho bruto. Reconstruir un suceso o mejor aún una serie de sucesos, o una situación, o una institución, a partir de documentos es elaborar una norma de objetividad de un tipo especial, pero irrecusable; porque esta reconstitución supone que hay que interrogar al documento, hacerle hablar, que el historiador vaya al encuentro de su sentido, lanzando hacia él una hipótesis de trabajo; esta búsqueda es la que al mismo tiempo eleva la huella a la dignidad de documento significante y eleva al mismo pasado a la dignidad de hecho histórico. El documento no era documento antes de que el historiador soñase con plantearle una cuestión, y así el historiador lo constituye, por así decirlo, en documento por detrás de él y a partir de su observación; con eso mismo es él que instituye hechos históricos. En este sentido el hecho histórico no difiere fundamentalmente de los demás hechos científicos de los que decía G. Canguilhem en una confrontación semejante a ésta: «El hecho científico es lo que la ciencia hace al hacerse». Eso es precisamente la objetividad: una obra de la actividad metódica. Por eso esta actividad lleva el bonito nombre de «crítica».

Hay que agradecer igualmente a Marc Bloch haber llamado «análisis», más bien que síntesis, a la actividad del historiador que intenta *explicar.* Tiene razón mil veces al negar que la tarea del historiador sea la de restituir las cosas «tal como sucedieron». La historia no pretende hacer *revivir,* sino re-componer, re-construir, o sea, componer y construir un encadenamiento retrospectivo. La objetividad de la historia consiste precisamente en esta renuncia a coincidir, a revivir, en esa ambición de elaborar encadenamientos de hechos en el nivel de una inteligencia histórica. Y Marc Bloch subraya

esa parte enorme de abstracción que supone un trabajo semejante; porque no hay *explicación* sin constitución de «series» de fenómenos: serie económica, serie política, serie cultural, etc... En efecto, si no se puede identificar, reconocer una misma *función* en los *otros* sucesos, no habría nada que comprender; no hay historia más que por el hecho de que algunos «fenómenos» continúan: «en la medida en que su determinación se realiza de lo más antiguo a lo más reciente, los fenómenos humanos se ordenan ante todo por cadenas de fenómenos semejantes; así pues, clasificarlos por géneros equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital» (74). No hay síntesis históricas más que por el hecho de que la historia es ante todo un análisis, y no una coincidencia emocional. Como cualquier otro sabio, el historiador busca las relaciones entre los fenómenos que ha distinguido. Se insistirá todo lo posible *a partir de allí* en la necesidad de comprender los conjuntos, los vínculos orgánicos que exceden toda causalidad analítica; se establecerá por tanto una oposición, en la medida de lo necesario, entre comprender y explicar. Pero no se puede hacer de esta distinción la clave de la metodología histórica; como dice Marc Bloch, «este trabajo de recomposición no puede venir más que después del análisis; mejor dicho, no es más que la prolongación del análisis como su razón de ser. En el análisis primitivo, contemplado más bien que observado, ¿cómo habrían podido distinguirse las relaciones si no hubiera habido nada distinto? (78)

Así pues, la comprensión no es lo opuesto a la explicación, sino todo lo más su complemento y su contrapartida. Lleva la marca del análisis —de los análisis— que la hicieron posible. Y conserva hasta el final esta marca; la conciencia de época, que el historiador intentará reconstruir en sus síntesis más vastas, está alimentada de todas las interacciones, de todas las relaciones en todos los sentidos que el historiador ha conseguido mediante su análisis. El hecho histórico total, el «pasado integral», es propiamente una Idea, o sea —en sentido kantiano—, el *límite nunca alcanzado* de un esfuerzo e integración cada vez más vasto, cada vez más complejo. La noción de «pasado integral» es la *idea reguladora* de este esfuerzo. No es algo inmediato, puesto que no hay nada tan mediato como una totalidad, sino el producto de una «concepción ordenadora» que expresa el esfuerzo más elevado de ordenación de la historia por el historiador; es, por decirlo en otro lenguaje (pero igualmente científico), el fruto de la «teoría», en el sentido en que se habla de «teoría física».

Por eso ninguna «concepción ordenadora» podrá abarcar toda la historia; una época sigue siendo un producto de análisis; no serán nunca más que «partes totales» (por hablar como Leibniz) lo que la historia proponga a nuestra comprensión, es decir, «síntesis analíticas» (recogiendo una expresión atrevida de la *Deducción transcendental* de Kant).

De este modo la historia es perfectamente fiel a su etimología: es una búsqueda, ἱστορία. No es ante todo una pregunta ansiosa sobre nuestra desalentadora historicidad, sobre nuestra manera de vivir y de deslizarnos en el tiempo, sino una *respuesta* a esta condición «histórica»: una respuesta mediante la *elección de la historia,* mediante la elección de un cierto *conocimiento,* de una voluntad de comprender racionalmente, de edificar lo que Fustel de Coulanges llamaba la «ciencia de las sociedades humanas» y lo que Marc Bloch llama una «empresa razonada de análisis».

Esta intención de objetividad no se limita a la crítica documental, como se imagina un estrecho positivismo, sino que anima incluso a las grandes síntesis; su racionalismo aparente es del mismo tipo que el de la moderna ciencia física y la historia no tiene por qué albergar ante ella ningún complejo de inferioridad.

La objetividad de la historia y la subjetividad del historiador

Pensando en este oficio de historiador —y por tanto en esta intención y en esta empresa de objetividad— es como hay que situar ahora la crítica contemporánea que desde hace medio siglo sigue insistiendo en el papel de la subjetividad del historiador en la elaboración de la historia.

En efecto, creo que se puede considerar esta subjetividad en sí misma, sin saber de antemano qué es lo que hace, esto es, precisamente una labor razonada de análisis. La prudencia exige por tanto que se proceda según la tradición reflexiva, esto es, que se busque esta subjetividad en su intención, en su empresa, en sus obras. Tampoco hay física sin físicos, es decir, sin ensayos y sin errores, sin titubeos, sin abandonos, sin descubrimientos singulares. La revolución copernicana de Kant no consistió en una apoteosis de la subjetividad de los sabios, sino en el descubrimiento de esa subjetividad que hace que haya objetos. Reflexionar sobre la subjetividad del historiador es buscar cuál es la subjetividad que pone en práctica el oficio de historiador.

Pero si hay un problema propio del historiador, esto se debe a ciertas características de la objetividad que aún no hemos indicado y que hacen de la objetividad histórica una objetividad incompleta en comparación con la que se consigue, o al menos se acaricia, en las demás ciencias. Presentaré aquí estas características sin intentar disimular en cada caso los contrastes aparentes entre esta nueva etapa de la reflexión y la precedente.

1. La primera característica se refiere a la noción de elección histórica; no hemos agotado ni mucho menos su sentido al decir que el historiador elige la racionalidad misma de la historia. Esta elección de la racionalidad implica otra elección en el trabajo mismo del historiador; este otro tipo de elección tiene que ver con lo que podría llamarse el *juicio de importancia,*

tal como preside a la selección de los sucesos y de los factores. La historia a través del historiador no retiene, no analiza y no relaciona más que los sucesos importantes. Aquí es donde interviene la subjetividad del historiador en un sentido original respecto a la del físico, bajo la forma de esquemas interpretativos. Aquí es, por consiguiente, donde la cualidad del interrogador se impone a la selección misma de los documentos interrogados. Más aún, es el juicio de importancia el que, al eliminar lo accesorio, crea la continuidad: se descose lo vivido y se machaca su insignificancia, para que el relato quede bien atado y signifique por su continuidad. De este modo, la racionalidad misma de la historia se basa en ese juicio de importancia, a pesar de que carece de criterio seguro. En este punto tiene razón R. Aron cuando dice que «la teoría precede a la historia».

2. Además, la historia es tributaria en diversos grados de una *concepción vulgar de la causalidad,* según la cual la causa designa unas veces «el fenómeno último en llegar, el menos permanente, el más excepcional en el orden general del mundo» (Marc Bloch), otras veces una constelación de fuerzas de evolución lenta, y otras finalmente una estructura permanente. En este sentido la obra de Braudel —*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*— marca una fecha desde el punto de vista del método, gracias a su esfuerzo por desembrollar y ordenar esas causalidades: sitúa primero la acción permanente del marco mediterráneo, luego las fuerzas particulares, pero relativamente constantes, de la segunda mitad del siglo XVI, y finalmente el flujo de los acontecimientos. Este esfuerzo por discernir las causalidades está muy en línea con la empresa de objetividad de la historia. Pero esta organización seguirá siendo precaria, ya que la composición total de casualidades poco homogéneas, instituidas por sí mismas y constituidas propiamente por el análisis, plantea un problema casi insoluble. De todas formas, entre las causalidades que entran en juego hay que tener en cuenta la motivaciones psicológicas, manchadas siempre por una psicología de sentido común.

El sentido mismo de la casualidad que utiliza el historiador sigue siendo a menudo ingenuo, precrítico, oscilando entre el determinismo y la probabilidad; la historia está condenada a *utilizar,* en competencia, varios esquemas de explicación, sin haberlos meditado y quizá sin haberlos distinguido previamente: condiciones que no son determinaciones, motivaciones que no son causaciones, causaciones que no son más que campos de influencia, facilitaciones, etc.

En una palabra, el historiador «practica» unos modos de explicar que exceden a su reflexión. Es algo natural: la explicación se da y funciona antes de ser poseída reflexivamente.

3. Una nueva caracterización de esta objetividad incompleta se debe a lo que podríamos llamar el fenómeno de «distancia histórica»; comprender racionalmente es intentar reconocer, identificar (Kant llamaba a la síntesis

intelectual una síntesis de reconocimiento en el concepto). Pues bien, la historia tiene la tarea de dar nombre a lo que ha cambiado, a lo que quedó abolido, a lo que fue *otro.* Resurge aquí la vieja dialéctica de *lo mismo* y de *lo otro;* el historiador de oficio se encuentra con ella bajo la forma tan concreta de las dificultades del lenguaje histórico, especialmente de la nomenclatura: ¿cómo nombrar y hacer comprender en el lenguaje contemporáneo, en la lengua nacional actual, una institución o una situación ya abolidas, a no ser usando comparaciones funcionales que habrá que corregir luego por la diferenciación? Recordemos solamente las dificultades inherentes a las palabras *tiranía, servidumbre, feudalismo, Estado, etc...* Todos conocemos la lucha del historiador por una nomenclatura que permita a la vez identificar y especificar; por eso el lenguaje histórico es necesariamente *equívoco.* Es el tiempo histórico el que viene aquí a oponer a la inteligencia deseosa de asimilar su propia obra de desasimilación, de disparidad. El historiador no puede librarse de esta naturaleza del tiempo, en la que, desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreductible del alejamiento de sí, del distanciamiento, de la dis-ten-sión, en una palabra, de la alteridad original.

Nos encontramos con una de las fuentes del carácter «in-exacto» y hasta no-«riguroso» de la historia; el historiador no se encuentra nunca en la situación del matemático que designa y, al designar, determina el contorno mismo de la noción: «Llamo línea a la intersección de dos superficies...»

Por el contrario, lo que corresponde a esa actividad primordial de designación, por la que una ciencia exacta se enfrenta con su objeto, es una cierta aptitud del historiador para «cambiar de ambiente», para trasladarse como por hipótesis a otro presente; la época que estudia es para él como el presente de referencia, como el centro de su perspectiva temporal; hay un futuro de ese presente, que está hecho de la espera, de la ignorancia, de las previsiones, de los temores de los hombres de entonces, y no de lo que nosotros *sabemos* de su pasado. Pues bien, esta trasposición a otro presente, que se debe al tipo de objetividad de la historia, es ciertamente una especie de *imaginación;* una imaginación temporal, si se quiere, puesto que hay otro presente re-presentado, re-ferido al fondo de la «distancia temporal»: «en otro tiempo». Lo cierto es que esta imaginación señala la entrada en escena de una subjetividad que dejan a la puerta las ciencias del espacio, de la materia y hasta de la vida. Es incluso un don poco común saber *acercar* a nosotros el pasado histórico, restituyendo sin embargo su *distancia* histórica, mejor dicho, creando en el espíritu del lector una conciencia de lejanía, de profundidad temporal.

4. Finalmente, una última característica; última, pero no la menor y la menos decisiva: lo que la historia quiere explicar y comprender en definitiva son los *hombres.* El pasado del que estamos lejos es el pasado

humano. A la distancia temporal se añade por tanto esa distancia específica que se debe al hecho de que el otro es otro hombre.

Volvemos a encontrarnos aquí con el problema del pasado integral; porque lo que vivieron otros hombres es precisamente lo que el historiador intenta restituir por la totalidad de la red de relaciones causales. Por tanto, es el carácter humano inagotable del pasado lo que impone la tarea de comprensión integral. Es la realidad absoluta de lo vivido por el hombre en el pasado lo que se intenta recuperar en una reconstrucción cada vez más articulada, en unas síntesis analíticas cada vez más diferenciadas y ordenadas.

Pues bien, ese pasado integral de los hombres de antaño hemos dicho que era una *idea,* el límite de una aproximación intelectual. Hay que decir además que es el término anticipado por un esfuerzo de simpatía que es mucho más que la simple transferencia imaginativa a otro presente, puesto que es una verdadera transferencia a otra vida de hombre. Esta simpatía está al comienzo y al fin de la aproximación intelectual de que hablábamos; dibuja la tarea del historiador como si fuera un primer bosquejo; actúa entonces como una afinidad preveniente con el objeto estudiado; renace como un último esbozo, como de propina, al final de un largo análisis; el análisis razonado es como la etapa metódica entre una simpatía inculta y una simpatía instruida.

Por eso la historia está animada de una voluntad de *encuentro,* tanto como de una voluntad de *explicación.* El historiador va hacia los hombres del pasado con su propia experiencia humana. El momento en que la subjetividad del historiador toma un relieve impresionante es aquel en que, más allá de toda cronología crítica, la historia hace surgir los valores vitales de los hombres de antaño. Esta evocación de los valores, que es en definitiva la única evocación de los hombres a la que tenemos acceso al no poder revivir lo que ellos vivieron, no es posible más que cuando el historiador está vitalmente «interesado» por esos valores y tiene con ellos una afinidad profunda. No es que el historiador tenga que compartir la fe de sus héroes; en ese caso raras veces haría historia, sino más bien apologética o historiografía; pero ha de ser capaz de admitir por hipótesis su fe, lo cual es una manera de entrar en la problemática de esa fe aunque «dejándola en suspenso», «neutralizándola» como fe actualmente profesada.

Esta adopción suspendida, neutralizada, de la creencia de los hombres de antaño constituye la simpatía propia del historiador; completa lo que antes llamábamos la imaginación de otro presente mediante una transferencia temporal; así pues, esta transferencia temporal es una incursión a otra subjetividad, adoptada como centro de perspectiva. Esta necesidad se debe a la situación radical del historiador; el historiador forma parte de la historia; no solamente en el sentido banal de que el pasado es el pasado de su presente, sino en el sentido de que los hombres del pasado forman parte

de la misma humanidad. La historia es por tanto una de las maneras con que los hombres «repiten» su pertenencia a la misma humanidad; es un sector de la comunicación de las conciencias, un sector escindido por la etapa metodológica de la huella y del documento; por tanto, un sector distinto del diálogo en el que el otro *responde,* pero no un sector enteramente escindido de la intersubjetividad total, que siempre sigue estando abierta y en discusión.

Estamos tocando aquí esa otra frontera en que la objetividad de la historia hace aflorar la subjetividad misma de la historia, y no ya solamente la subjetividad del historiador.

Antes de dar este nuevo paso, volvamos hacia atrás para dejar bien asentadas las premisas.

¿Echan por tierra estas consideraciones nuestro primer ciclo de análisis de la objetividad histórica? ¿Señala esta intrusión de la subjetividad del historiador, como se ha pretendido, la «disolución del objeto»? Ni mucho menos; no hemos hecho más que especificar el tipo de objetividad que se desprende del oficio de historiador, la objetividad histórica entre las demás objetividades; en una palabra, hemos procedido a la *constitución* de la objetividad histórica como correlato de la subjetividad del historiador.

Por eso mismo, en compensación, la subjetividad puesta en obra no es una subjetividad *cualquiera,* sino precisamente la subjetividad del historiador: el juicio de importancia, —el conjunto de esquemas de causalidad—, el traslado a otro presente imaginado —la simpatía por otros hombres, por otros valores—, y finalmente esa capacidad de encontrarse con alguien de otra época, todo esto confiere a la subjetividad del historiador una riqueza mayor de armonías que las que encierra por ejemplo la subjetividad del físico. Pero no por eso esta subjetividad es una subjetividad *a la deriva.*

No se dice nada cuando se dice que la historia tiene relación con el historiador. Porque *¿quién* es el historiador? Lo mismo que el objeto percibido guarda relación con lo que Husserl llama el cuerpo orto-estético, es decir, con una sensorialidad normal, también el objeto científico guarda siempre relación con un espíritu recto; esa relatividad no tiene nada que ver con un relativismo cualquiera, con un subjetivismo de querer-vivir, de voluntad de poder, o qué sé yo. La subjetividad del historiador, como toda subjetividad científica, representa la victoria de una buena subjetividad sobre una mala subjetividad.

Tras el enorme trabajo de la crítica filosófica que alcanzó su punto culminante con el libro de Raymond Aron, quizá haya que plantear ahora la cuestión; ¿cuál es la *buena* y cuál es la *mala* subjetividad? Como reconoce Henri Marrou, a pesar de sus amplias concesiones a la escuela crítica, vuelven a encontrarse en un nivel superior —el nivel de esa historia «a la vez más ancha y más profunda» que reclaman Marc Bloch y Lucien Febvre— los valores de los que el positivismo tenía un sentido estrecho,

pero auténtico: «El progreso (en el método científico) se efectúa por superación y no por reacción: discutimos tan sólo en apariencia la validez de los axiomas del método positivista; siguen siendo válidos en su propio nivel, pero la discusión se sitúa un paso más adelante; se ha cambiado de espiral»[2]. El positivismo no iba en este caso más allá del nivel de la crítica documental; su modelo físico, por otra parte, era además pobre y no tenía muchas relaciones con la física de los físicos. Pero por encima de su fetichismo del hecho —falso ya en física, donde no hay hechos que salten a la vista—, el positivismo nos recuerda que ni el juicio de importancia, ni la teoría, ni la imaginación temporal, ni sobre todo la simpatía ponen a la historia en manos de una locura subjetiva; estas disposiciones subjetivas son dimensiones de la misma objetividad histórica.

Después de decir, y con razón, que la historia *refleja* la subjetividad del historiador, hay que decir que el oficio de historiador *educa* la subjetividad del historiador. Mejor dicho, el oficio de historiador hace la historia *y* al historiador. Antes se oponía la razón al sentimiento, a la imaginación; hoy las reintroducimos en cierto modo en la racionalidad, pero en compensación la racionalidad por la que ha optado el historiador hace que el desnivel se establezca dentro mismo del sentimiento y de la imaginación, separando lo que podríamos llamar el yo *investigador* del yo *patético:* el yo de los resentimientos, de los odios, de las requisitorias. Oigamos por última vez a Marc Bloch: «Comprender no es juzgar». El antiguo adagio, *sine ira et studio,* no vale solamente en el nivel de la crítica documental, su sentido se hace solamente más sutil y más precioso en el nivel de la síntesis más elevada. Por otra parte no hay que dejar de observar que el yo patético no es necesariamente el que fulmina; puede darse también en él la aparente «apatía» del hipercrítico, que denigra toda reputación y menosprecia todos los valores con que se encuentra; esa agresividad intelectual pertenece al yo patético por la misma razón que la pasión política apartada del combate político contemporáneo y referida al pasado.

Así pues, no hay historia sin una ἐποχή de la sujetividad cotidiana, sin la institución de ese yo investigador que le presta a la historia su hermoso nombre. Porque la ἱστορία es precisamente esa «disponibilidad», esa «sumisión a lo inesperado», esa «apertura a otro», en donde se supera la mala subjetividad.

Así se acaba este primer ciclo de reflexiones: la objetividad se nos presentaba primero como la intención *científica* de la historia; ahora señala la distancia entre una buena y una mala subjetividad del historiador: la definición de la objetividad ha pasado de ser «lógica» a ser «ética».

---

[2] *De la logique à l'éthique en histoire,* en Rev. de Métaphysique et de Moral (1949) n. 3-4, p. 257. Señalo aquí mi conformidad sustancial con el libro de H. I. MARROU, *De la connaissance historique,* Ed. du Seuil, 1954.

La historia y la subjetividad filosófica

¿Se agota quizá la reflexión sobre la subjetividad en la historia con estas consideraciones sobre la subjetividad del *historiador,* con esta separación, dentro de la misma *historia,* entre una subjetividad de investigación y una subjetividad pasional?

Recordemos nuestro punto de partida y los múltiples «intereses» que entran en juego en la historia: esperamos además de la historia que haga aparecer otra subjetividad distinta de la del historiador que hace historia, una subjetividad que sea la misma de la historia, que sea la misma historia.

Pero quizá esta subjetividad no se deriva del oficio del historiador, sino del trabajo del *lector* de la historia, de esos amantes de la historia que somos todos y que el filósofo tiene razones muy especiales para ser. Porque la historia del historiador es una obra *escrita* o enseñada que, como toda obra escrita o enseñada, sólo se acaba en el lector, en el alumno, en el público. Esta «*repetición*», por parte del lector filósofo, de la historia tal como la escribió el historiador es la que plantea los problemas que ahora vamos a tratar.

Prescindo totalmente del uso de la historia como diversión, como «placer de oír y de leer cosas curiosas», como exotismo en el tiempo, aunque, como hemos visto, este movimiento de alejamiento de sí pertenezca a la conciencia histórica y sea por este motivo la etapa necesaria para un uso más filosófico; porque, si la historia no nos sacara de nosotros mismos, ¿cómo encontraríamos por medio de ella una subjetividad menos egoísta, más mediata, en una palabra, más humana? Menos aún hablaré de la historia como fuente de preceptos, aunque la toma de conciencia de la que vamos a hablar sea una recuperación de los valores que aparecieron en la historia y sirva de algún modo a nuestra instrucción, aun cuando no reduzcamos a esta preocupación didáctica el uso principal de la historia. Quizá sea por encima de todo eso como nos instruye la historia, cuando la tomamos como es debido.

Así pues, atenderé aquí exclusivamente al uso que el *filósofo* puede hacer de la historia de los historiadores. El filósofo tiene una manera peculiar de acabar en sí mismo el trabajo del historiador. Esta manera propia consiste en hacer coincidir su *propia* «toma» de conciencia con una reasunción de la historia.

No oculto que esta reflexión no está de acuerdo con todas las concepciones de la filosofía; pero creo que vale para todo el grupo de filosofías que podemos llamar ampliamente reflexivas, tanto si se apoyan en Sócrates, como en Descartes, en Kant o en Husserl. Todas estas filosofías van en busca de la *verdadera* subjetividad, del *verdadero* acto de conciencia. Lo que tenemos que descubrir y redescubrir continuamente es

que este itinerario hacia el yo de la conciencia[3] a partir del yo de la experiencia pasa por una cierta meditación sobre la historia y que ese rodeo de la reflexión por la historia es una de las maneras, la manera filosófica, de que acabe en un lector el trabajo del historiador.

Este acabamiento de la historia de los historiadores en el acto filosófico puede proseguirse en dos direcciones: en dirección de una «lógica de la filosofía» mediante la búsqueda de un sentido coherente a través de la historia, y en dirección de un «diálogo», siempre singular y siempre exclusivo, con unos filósofos y unas filosofías individualizadas.

1. La historia como «advenimiento» de un sentido

Sigamos la primera pista: la de Comte, la de Hegel, la de Brunschvicg, la de Husserl al final de su vida, la de Eric Weil. A pesar de las enormes diferencias que separan su interpretación de la razón y también la de la historia, todos estos pensadores coinciden en la misma convicción: la claridad que busco sobre mí mismo pasa por una historia de la conciencia. El camino «corto» del conocimiento de sí coincide con el camino «largo» de la historia de la conciencia. Necesito de la historia para salir de mi subjetividad privada y experimentar en mí mismo por encima de mí mismo el ser-hombre, el *Menschsein*. En este sentido es interesante el ejemplo de Husserl, que es el que mejor conozco; este pensador, subjetivo por excelencia, se vio obligado por los acontecimientos a interpretarse históricamente; fue preciso que el nazismo denunciase toda la filosofía socrática y trascendental para que el profesor de Friburgo intentara unirse a la gran tradición de la filosofía reflexiva y reconociera en ella el *sentido* del Occidente.

He aquí la gran palabra: el *sentido*. Por medio de la historia intento justificar el *sentido* de la historia de «la» conciencia.

No corramos demasiado aprisa contra los obstáculos que se oponen a semejante pretensión. Intentemos primero comprender debidamente qué es lo que el filósofo *espera* de este proceso y qué es lo que *supone* que es verdad para emprenderlo.

El filósofo espera su *justificación* en una cierta coincidencia entre el camino «corto» del conocimiento de sí y el camino «largo» de la historia. Por tanto, el filósofo invoca a la historia por verse amenazado, quebrantado —y hasta humillado— en lo más profundo de sí mismo; al dudar de sí mismo, desea recuperar su propio sentido, recuperando el sentido de la historia por encima de su propia conciencia. Y he aquí que también el

[3] Al *Yo* y al *Nosotros*. Pero se trata de lo mismo, puesto que se trata de la *primera* persona, en singular y en plural.

filósofo escribe entonces una historia, hace historia, la historia del motivo trascendental, la historia del *Cogito*. Así pues, es una justificación lo que el filósofo espera de esta historia de la conciencia.

Digamos ahora qué es lo que esta espera presupone: presupone que es posible esta coincidencia entre el sentido de mi conciencia y el sentido de la historia; da crédito a cierta teleología de la historia. En otras palabras, la historia como flujo de *sucesos* ha de ser de tal categoría que a través de ese flujo llegue a hacerse el hombre, tenga lugar el *advenimiento* del hombre.

Vemos por tanto que esta suposición es doble: por parte de la razón y por parte de la historia. Por parte de la razón, el filósofo supone que la razón desarrolla una historia porque pertenece al orden de la exigencia, de la tarea, del deber ser, de la idea reguladora y porque una tarea sólo se realiza en la historia. Por parte de la historia, el filósofo supone que la historia recibe su cualificación propiamente humana gracias a cierta emergencia y promoción de unos valores que el filósofo puede recoger y comprender como un desarrollo de la conciencia. Esta es la doble suposición del filósofo, un doble crédito que el filósofo presta por un lado a la historicidad de la razón y por otro al significado de la historia. El nacimiento y el desarrollo de la filosofía en Grecia y en Occidente son para él el testimonio y la prenda de que ese doble crédito no se ha concedido en vano. La historia de la filosofía le parece que es el lazo de unión entre la historicidad de la razón y el significado de la historia.

Esto es, por consiguiente, lo que el filósofo —al menos el filósofo socrático, trascendental, reflexivo— espera de la historia y lo que él supone en su espera. Me imagino la desconfianza con que el historiador de oficio considera esa empresa; sus reservas deben ayudarnos a medir el alcance y los límites de un uso filosófico de la historia.

En primer lugar el historiador de oficio se negará tajantemente a identificar la historia con la historia de la filosofía, incluso en un sentido amplio, con la historia de la conciencia y finalmente con un «advenimiento» cualquiera. Dirá sin duda que el sentido de la historia, la teleología de la historia, es algo que se le escapa por completo, que eso no es asunto del «oficio de historiador» y que la suposición de un sentido cualquiera no es tampoco necesaria en una «apología de la historia». La ampliación y la profundización que él busca para la historia, las busca no por el lado de un sentido racional, sino más bien por el lado de la complejidad, de la riqueza de conexiones entre lo geográfico, lo económico, lo social, lo cultural, etc... Para él la humanidad se diversifica sin fin en su realidad de hecho, más aún de lo que se unifica en su sentido de derecho. En resumen, el historiador desconfiará de la filosofía y sobre todo de la filosofía de la historia. Tendrá miedo de que ésta aplaste a la historia bajo el espíritu de sistema, de que la mate como *historia*. Y por tanto opondrá la objetividad que habrá conquistado con su subjetividad de historiador a la subjetividad filosófica,

en la cual le gustaría el filósofo ahogar a la una y a la otra.

Estas resistencias y estos rechazos del historiador son perfectamente legítimos y nos revelan el verdadero sentido de una historia de la conciencia. El filósofo no tiene que pedírsela al historiador; y si se la pide, el historiador tiene motivos para negársela. Porque una historia de la conciencia es obra de filósofo, de historiador de la filosofía, si se quiere; pero la historia de la filosofía es una empresa de filósofo.

¿Por qué? Porque es el filósofo el que compone esta historia a través de una operación de segundo grado, de una operación de «*recuperación*». El filósofo planteó a la historia (la de los historiadores) cierto tipo de cuestiones que manifiestan la «opción del filósofo» en el sentido con que hace poco hablábamos de la «opción del historiador». Esas cuestiones se refieren a la emergencia de los valores de conocimiento, de acción, de vida y de existencia, a través del tiempo de las sociedades humanas. Tras su decisión de destacar esta lectura, permanece fiel a este proyecto en su ejecución. Y como también él tiene una subjetividad limitada y aborda este sentido de la historia con una preconcepción de lo que hay que buscar (pero el que no busca nada, tampoco encuentra nada), el filósofo es aquel que encuentra en la historia el sentido que presiente. ¿Un círculo vicioso?, se dirá. No, porque precisamente ese sentido sigue perteneciendo al orden del presentimiento hasta que una historia no haya ofrecido su mediación para elevar dicho presentimiento a una verdadera comprensión distinta y articulada. Siempre es posible criticar las diferentes historias de la conciencia —el *Curso de filosofía positiva* de Auguste Comte, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el *Progreso de la conciencia en la filosofía occidental* de Brunschvicg, la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, la *Lógica de la filosofía* de Eric Weil—; la única manera de criticarlas es componer otra historia de la conciencia mejor que la suya, es decir, a la vez más vasta y más coherente, o hacer algo muy diferente, como diremos más tarde. Pero una vez que se ha comprendido que esa historia es una *composición* de segundo grado, que es un acto de responsabilidad filosófica y no un dato de la historia de los historiadores y mucho menos una realidad absoluta, una historia en sí, no se ve qué objeción podría presentar ya el historiador contra una empresa semejante. En el lenguaje de Eric Weil, yo diría que la historia de los historiadores hace aparecer «actitudes» humanas; el filósofo, por su acto específico de recuperación, eleva las «actitudes» al rango de «categorías» y busca un orden coherente de dichas categorías en un «discurso coherente»; pero entonces esa historia del espíritu es ya una «lógica de la filosofía» y no una historia de historiador.

Me parece que esta puntualización atenúa no poco la enormidad y el escándalo que representa para el historiador la pretensión de los filósofos de tratar la historia como un advenimiento de sentido.

Puesto que es gracias a un acto específico de «recuperación» como este sentido aparece, sigue habiendo un desnivel entre el *acontecimiento* y el *advenimiento*. La historia de los historiadores no se ve absorbida en esa historia significante. Por el contrario, se la presupone siempre como la gran matriz de las actitudes que el filósofo recoge. Más aún, no contenta con alimentar la historia de la filosofía, la historia de los historiadores es una advertencia permanente contra los riesgos de esa empresa; ella es la que le recuerda al filósofo racionalista la importancia de lo que él se empeña en marginar, de lo que renuncia a tematizar en virtud misma de su «opción de filósofo» racionalista; la historia de los historiadores le recuerda al filósofo cuál es el sin-sentido que presta su base al sentido. Sin embargo, el filósofo no se sentirá desconcertado ante este espectáculo de locuras, de fracasos, de rapiñas que la historia monta delante de él, puesto que sabe que su historia no ha sido encontrada, sino reencontrada a partir de las tareas de la razón.

Pero hay que ir más lejos: esa historia de la conciencia no renuncia solamente al sin-sentido (al menos desde la perspectiva de la razón filosófica); renuncia también a lo individual, a lo no-sistematizable, a lo excepcional. ¿El carácter singular, incomparable, de cada filosofía no es acaso un aspecto de la historia tan importante como la racionalidad del movimiento de conjunto?

2. La historia como sector de inter-subjetividad

Nos vemos así llevados a la otra lectura filosófica de la historia: en vez de buscar la amplitud y el sistema, el filósofo historiador puede buscar la intimidad y la singularidad, puede dirigirse a una filosofía particular y buscar cómo se enlazan en ella todas las problemáticas de una época y todas las influencias del pasado; en vez de situar esa filosofía en el movimiento de la historia, considerará todo el pasado de esa filosofía como la motivación que ella sufre y asume; en una palabra, la historia, en vez de desarrollarse como un movimiento, girará en torno a personas y obras; el filósofo-historiador intentará entonces acceder a la cuestión que el otro filósofo es el único en haber encontrado y planteado, la cuestión viva con la que el pensador se identifica. Ese largo trato con un autor o con un pequeño número de autores tiende hacia el género de relación estrecha, exclusiva, que un hombre puede tener con sus amigos. La profundidad de la relación excluye que pueda extenderse a todos los filósofos, a todos los pensadores, a todos los hombres, esa especie de comunicación.

Esta manera filosófica de hacer historia no es más chocante para el historiador de oficio que la anterior. Por eso el historiador que reflexiona sobre su propia situación en el campo total de la humanidad se ve llevado

a representarse la historia que practica como incluida en la comunicación total de las conciencias; el sector que la historia delimita en esa totalidad intersubjetiva se define tan sólo metodológicamente por la condición de un conocimiento a través de unas huellas, es decir, por la función inicial del documento. Por eso el encuentro en historia no es jamás un diálogo, puesto que la primera condición del diálogo es que el otro *responda;* la historia es el sector de la comunicación sin reciprocidad. Pero, una vez aceptado este límite, la historia es una especie de amistad unilateral, al estilo de esos amores que nunca se ven recompensados por otro amor.

¿Será la opción de los grandes filósofos como tema de interés lo que chocará al historiador? Pero el historiador de la filosofía no pretende que la historia culmine en unos cuantos genios filosóficos; lo que pasa es que ha hecho una opción distinta de la del historiador propiamente dicho; la opción por los existentes excepcionales y por su obra, en cuanto que esa obra es una obra singular, irreductible a las generalidades, a los tipos establecidos (realismo, empirismo, racionalismo, etc...); la opción de esta lectura supone que lo económico, lo social, lo político, no se consideran *más que* como influencia, como situación, como facilitación respecto a tal creador de pensamientos, de tal obra singular. Este creador y esta obra son entonces el centro de gravedad, el receptáculo, el portador único de todas las influencias padecidas y de todas las influencias ejercidas. La historia se comprende entonces como una serie de emergencias discontinuas, cada una de las cuales exige un encuentro nuevo en cada ocasión, totalmente sacrificado en cada ocasión.

Me he esforzado en presentar de forma paralela estas dos lecturas de la historia por los filósofos. La historia de los historiadores es precisamente tal como puede y como debe ser «recuperada» por la filosofía en estos dos estilos diferentes, que son dos maneras diferentes de hacer que asome la subjetividad de la historia: primero como única conciencia humana, cuyo sentido va caminando como una serie continua de momentos lógicos, y luego como emergencia múltiple, como serie discontinua de apariciones que tienen cada una su sentido propio. El filósofo más hegeliano, el más decidido a leer la historia como advenimiento a sí mismo del espíritu, no puede evitar que la aparición de un Descartes, de un Hume, de un Kant, siga siendo un acontecimiento irreductible al advenimiento de la razón a través del discurso parcial que cada uno constituye en el discurso total.

Esta doble posibilidad de lectura filosófica quizá resulte instructiva para el historiador de oficio, ya que pone de relieve una paradoja latente en toda historia, aunque sólo se manifiesta gracias a esta recuperación de la historia general en una historia de la conciencia o de las conciencias. Esta paradoja latente consiste en lo siguiente: hablamos de la historia, de *la historia en singular,* porque esperamos que un ser humano unifique y haga razonable esa historia única de la humanidad; esa apuesta implícita es la que intenta

explicitar el filósofo racionalista al escribir una historia de la conciencia, pero hablamos también de los hombres, de *los hombres en plural,* definiendo la historia como la ciencia de los hombres del pasado, porque esperamos que las personas surjan como focos radicalmente múltiples de humanidad; esta sospecha es la que el filósofo existencial pone de manifiesto entregándose a obras singulares, en las que el cosmos se organiza en torno a un centro excepcional de existencia y de pensamiento.

La historia, para los hombres, es virtualmente continua y discontinua: continua como marcha en un solo sentido, discontinua como constelación de personas. Y así es como se *descompone,* en la toma de conciencia filosófica de la historia, su racionalidad virtual y su historicidad virtual. Sería fácil demostrar que este desdoblamiento no sólo afecta a nuestra representación del tiempo, cuya estructura se revela antinómica en el nivel de la toma de conciencia filosófica de la historia, sino también en el de la verdad. Porque la antinomia del tiempo histórico no es la antinomia del sentido y del sin-sentido, como si el sentido sólo existiese por un lado, sino la antinomia del sentido mismo de la historia. La noción de sentido no se agota en la de desarrollo, en la de encadenamiento; esos lazos de la historia que son los acontecimientos no son ni mucho menos focos de irracionalidad, sino centros organizadores y, por eso mismo, centros de significado. En contra de la primera lectura de los mismos se puede decir, con P. Thévenaz, que «el acontecimiento más real es el que más se impone a la conciencia como un centro organizador del devenir histórico. Su fuerza de irrupción es su propia irradiación, que ordena para nosotros la historia y le confiere su significado para nosotros. En efecto, son los mismos acontecimientos los que hacen la realidad de la historia, los que sostienen su racionalidad y le dan su sentido. El significado de la historia no está fuera de los acontecimientos, y si la historia tiene un sentido es porque hay uno o varios acontecimientos centrales (imbricados siempre, como es lógico, en una conciencia de historicidad) que le dan un sentido, porque el acontecimiento es de antemano el propio sentido» (*Evénement et historicité,* en *L'Homme et l'histoire,* pp. 223-224). Así pues, la historia puede leerse como desarrollo extensivo del sentido y como irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de focos organizadores, sin que ningún hombre inmerso en la historia pueda ordenar el sentido total de esos sentidos irradiados. Todo «relato» participa de los dos aspectos del sentido: como unidad de composición, apuesta por el orden total en que se unifican los acontecimientos; como narración dramatizada, va corriendo de nudo en nudo, de rugosidad en rugosidad.

Finalmente, esta antinomia del tiempo histórico es el secreto de nuestra vacilación entre dos «humores» fundamentales de los seres humanos respecto a su propia historia: mientras que la lectura de la historia como advenimiento de la conciencia inclina hacia un optimismo de la idea, la

lectura de la historia como aparición de focos de conciencia conduce más bien a una visión trágica de la ambigüedad del hombre, que siempre está volviendo a empezar y que siempre puede fallar.

Quizá pertenezca a la esencia de toda historia prestarse a esta doble lectura y a esta vacilación fundamental, aunque sólo la recuperación de la historia como historia filosófica de la *subjetividad* haga madurar y explotar el divorcio latente. Por lo menos este divorcio, a nivel de una reflexión sobre la historia, ilumina retrospectivamente y justifica los apuros del historiador, cogido entre el aspecto acontecitivo y el aspecto estructural de la historia, entre los personajes que pasan y las fuerzas de evolución lenta e incluso las formas estables del entorno geográfico; tiene que arrostrarlo todo, puesto que trabaja más acá de la división entre dos historias de la subjetividad; no escribe ni mucho menos una historia de la subjetividad, sino una historia de los hombres bajo todos sus aspectos: económico, social, político, cultural. Las puntualizaciones filosóficas son posteriores a la opción del filósofo. Pero la necesidad de estas puntualizaciones explica retrospectivamente que los apuros metodológicos del historiador tengan *fundamento* y que, a pesar de sus escrúpulos, tenga que enfrentarse con una historia acontecitiva y con una historia estructural.

Quizá no sea éste el único beneficio que puede sacar el historiador de la recuperación filosófica de su propio trabajo; no solamente puede verse iluminado así sobre las ambigüedades inherentes a su empresa, sino también sobre su intención fundamental. En efecto, el acto filosófico ha hecho surgir al hombre como conciencia, como subjetividad; este acto tiene valor de recordatorio y quizá también a veces de despertador para el historiador. Le recuerda al historiador que la justificación de su empresa es el hombre, el hombre y los valores que descubre o elabora en sus civilizaciones. Y este recuerdo suena a veces como un despertador cuando el historiador siente la tentación de renegar de su intención fundamental, y de ceder al *hechizo de una falsa objetividad:* la de una historia en donde no hubiera más que estructuras, fuerzas, instituciones y no ya hombres ni valores humanos. De este modo el acto filosófico hace aparecer, *in extremis,* la diferencia entre una verdadera y una falsa objetividad, mejor dicho, entre la objetividad y el objetivismo que prescinde del hombre.

Nos había parecido que el oficio de historiador bastaba para que pudiéramos distinguir entre la buena y la mala subjetividad del historiador; quizá sea misión de la reflexión filosófica discernir entre la buena y la mala objetividad de la historia. Porque es la reflexión la que nos asegura constantemente que el *objeto* de la historia es el mismo *sujeto* humano.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA UNIDAD DE LO VERDADERO

Quo magis res singulares intelligimus,
eo magis Deum intelligimus.

Spinoza

Todos los que enseñan *historia de la filosofía* —o la estudian simplemente como disciplina de formación filosófica— han de vérselas con el problema de la *significación filosófica* de la historia de la filosofía. Esta cuestión concierne al *sentido* mismo de la actividad del historiador de la filosofía; pero concierne también al filósofo original, es decir, al que investiga por su cuenta y riesgo, sin la preocupación de dar cuenta del pasado; porque también él sabe perfectamente que, si la filosofía continúa, es porque hay filósofos, porque la historia de la filosofía nos los sigue haciendo presentes y poniéndonos a nosotros mismos cerca de ellos; el filósofo más autodidacta no puede prescindir de Sócrates, de Platón, de Descartes, de Kant; la historia debe tener un sentido para la búsqueda misma de la verdad.

¿Qué es lo que significa el hecho de que la filosofía no exista ni siga existiendo más que a través de una historia que hacen *los filósofos* y que no nos sea accesible más que a través de una historia que narran los historiadores de la filosofía? No voy a intentar construir sistemáticamente la respuesta a esta cuestión a partir de una tesis dogmática. Procederé más bien por una serie de *aproximaciones,* en donde la solución alcanzada en un nivel anterior quede corregida por un cuestionamiento del problema inicial.

I

Nuestro punto de partida será una *aporía,* una dificultad, cuyo sentido iremos captando progresivamente al intentar resolverla. Esta aporía surge

en el mismo momento en que confrontamos la situación histórica de la filosofía con la idea de verdad tal como se nos impone a primera vista, en una primera aproximación. Bajo la forma menos refinada la verdad se nos presenta como una idea reguladora, como la tarea de unificar el conocimiento por parte del objeto y de unificarlo por parte de los sujetos, esto es, como la tarea de superar la diversidad de nuestro campo de conocimiento y la variedad de las opiniones. Esta idea de verdad es la que, por un movimiento de retroceso, suscita cierto malestar en nuestra condición histórica, la hace presentarse como inquietante y decepcionante, y nos hace aspirar por un acabamiento del saber en la unidad y la inmutabilidad. Creo que es conveniente partir de esta aporía, e incluso de su forma menos sutil, como de una primera aproximación al problema. Por un lado las filosofías desfilan, se contradicen, se destruyen y hacen aparecer la verdad cambiante; la historia de la filosofía es entonces una lección de escepticismo. Por otro lado aspiramos a una verdad que tenga como signo, si no como criterio, el acuerdo entre los espíritus; si toda historia desarrolla un mínimo de escepticismo, toda pretensión por la verdad desarrolla un mínimo de dogmatismo; en definitiva la historia no sería más que historia de errores y la verdad sería tan sólo suspensión de la historia.

Me parece que hay que tomar en serio esta primera aproximación al problema y no desembarazarse demasiado pronto de él; ni hay un solo historiador de la filosofía que no se haya visto atacado en un momento de depresión por este vértigo de la variación; ni hay tampoco un solo filósofo que no haya sentido algún momento la tentación de exaltarse por este imperialismo de la verdad encontrada, que de pronto suprime la historia: así Descartes, Husserl, pensaban acabar con los yerros de la historia y rechazaban la historia como algo de lo que la verdad les había liberado. La historia había caído bajo la gran revolución de la duda.

No solamente hay que tomar en serio esta primera aproximación al problema, sino proteger esta aporía de la historia y de la verdad contra las resoluciones prematuras. La más mediocre es la del eclecticismo, la más tentadora la de una lógica inmanente de la historia.

El eclecticismo no merece un largo examen, aunque sea una escapatoria tentadora y una solución económica: la de la charlatanería filosófica. Los grandes sistemas —proclama el eclecticismo— dicen todos en el fondo de la misma cosa, con tal que sepamos distinguir en ellos lo esencial de lo accesorio. La verdad es entonces la suma de las verdades dispersas y concordantes. En realidad, la historia de la filosofía —según el eclecticismo— se ve salvada por una filosofía vergonzante; el ecléctico va a buscar en la historia los miembros dispersos de una filosofía sin genio, los genios convergen hacia el talento ecléctico. Pero bajo esta forma vulgar descubrimos el vicio de todas las historias de la filosofía que son filosofías inconfesadas de la historia: se exalta a una filosofía —la filosofía personal

del historiador— y se la coloca al final de la historia como el término hacia donde aspiraban todos los esfuerzos pasados. La historia camina hacia mí; yo soy el final de la historia; la ley de construcción de la historia de la filosofía es el sentido mismo de *mi* filosofía.

Este vicio tan visible en el eclecticismo es el del hegelianismo. Habría una historia interna de la filosofía, porque se manifestaría en un desarrollo una unidad de intención. Sería entonces posible encontrar la ley de este progreso interior y considerar incluso los rodeos y los atolladeros aparentes de la reflexión filosófica como una especie de «astucia» de la razón, como una pedagogía del espíritu.

Esta solución es muy tentadora, puesto que permite reconciliar a la historia con la razón dando un sentido a la historia y un movimiento a la razón; al mismo tiempo parece la única capaz de dar un significado a la expresión misma de *historia de la filosofía,* la única filosofía que aparece como el movimiento único que atraviesa a todas las filosofías; más aún, es ella la que confiere su autonomía, en el flujo social del pensar y del obrar, a la «serie filosófica»: vinculando cada fase de la historia de la filosofía a la anterior, la filosofía de la historia desliga el conjunto de la serie filosófica de las otras series (económica, religiosa, lingüística, etc.). He aquí por qué es tan tentadora esta solución. Creo sin embargo que hay que tener el coraje de privarnos de ella y de *hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia.* En efecto, si se salva *la* filosofía como único desarrollo, se pierden *las* filosofías. Por dos razones: 1) Lo que se sacrifica es finalmente la originalidad profunda, la intención irreductible, la visión única de lo real que nos propone una filosofía. Es menester que cada filósofo entre en la serie, que continúe a sus predecesores y prepare para sus sucesores; es menester que de centro absoluto de meditación se convierta en momento relativo de una dialéctica, lugar de paso de un desarrollo, como esos organismos individuales de los que dice Bergson que son los lugares de paso de la corriente vital. 2) Más gravemente quizá, el filósofo que destaca la historia de la filosofía ejerce sobre los demás autores una especie de imperialismo que es todo lo contrario de la actitud recta del historiador; éste, según creo, acepta al principio «desinstalarse», ponerse bajo la ley de otro y llevar a cabo su investigación como un ejercicio de comunicación y —me atrevo a decir— de caridad. Pues bien, los filósofos que hacen historia de la filosofía como filósofos de la historia no solamente no respetan las intenciones distintas e irreductibles de los grandes filósofos, sino que imponen a toda la historia la obligación de acabar en ellos. Las grandiosas filosofías de la historia están aquejadas del mismo mal que los miserables ecleticismos: detienen la historia en el último filósofo de la historia.

Así pues, sigue en pie la dificultad: se da un tremendo desgarrón entre la tarea de una única verdad y la historia de los múltiples filósofos.

II

Pero quizá sea preciso cuestionar los términos de la contradicción para elevarla desde el nivel del *dilema mortal* hasta el de la *paradoja viviente*. Llegaremos a una segunda aproximación a la dificultad ahondando en nuestra idea de la historia de la filosofía. Y a una tercera aproximación, corrigiendo simétricamente nuestra idea de la verdad.

La historia de la filosofía no es realmente una lección de escepticismo más que cuando se ve en ella una serie de soluciones variables a unos problemas inmutables, los que se llaman problemas eternos (libertad, razón, realidad, alma, Dios, etc.). Si los problemas permanecen y las soluciones varían, la contradicción de los sistemas tiene como condición la medida común de un problema idéntico. Esta primera suposición va unida a una segunda: las respuestas variables a unos problemas fijos son respuestas típicas: realismo, idealismo, materialismo, espiritualidad.

Pues bien, esta interpretación de las filosofías como respuestas típicas a unos problemas anónimos abstractos —que se irían pasando de mano en mano— es lo que hay que cuestionar. Por tanto, es preciso que tratemos una cuestión previa: *¿Qué es comprender una filosofía?*

Partiré de las observaciones de E. Bréhier en los dos primeros capítulos de su libro, *La Philosophie et son Passé*, principalmente en *La causalité en histoire de la philosophie*. E. Bréhier distingue tres niveles en el trabajo del historiador de la filosofía: la historia externa no ve en una filosofía más que un hecho cultural, un conjunto de representaciones capaces de ser explicadas por la sociología, la psicología y hasta el psicoanálisis y la economía. Una filosofía no es desde este punto de vista más que un efecto social o psicológico entre otros; se distienden los lazos de la filosofía con el filósofo en provecho del contexto histórico. La filosofía no es ya más que un síntoma. Este punto de vista es legítimo en el marco de una investigación *objetiva* de las sociedades y del psiquismo, pero deja escapar el nervio de la intención filosófica; la historia de la filosofía, vista por un no-filósofo, se limita a ser una historia de las ideas, una sociología del conocimiento. Pues bien, la historia de la filosofía es en ciertos aspectos una actividad filosófica (volveremos pronto sobre ello al corregir nuestra idea de verdad).

En el segundo nivel se sitúa la historia crítica; se encuentra más cerca de la intención del propio filósofo. Busca las *fuentes*. Fijémonos en esta palabra: no las causas, sino las fuentes, es decir, las influencias que no sólo se han sufrido, sino que se han asumido y en ciertos aspectos escogido. Pues bien, esta historia crítica, que está siempre por hacer y que corresponde a la erudición del historiador de la filosofía, no se sostiene a sí misma; porque mientras se busca el origen de tal o cual teoría, se desmantela el sistema para lanzar a todos los vientos del pasado las briznas del sistema; se reduce la unidad de la intención a la pluralidad de las fuentes; cuanto más se

explica el sistema por las causas, menos se le *comprende* (en definitiva no habría ya filosofía, puesto que cada sistema tendría que sufrir este mismo proceso de descomposición; no quedarían más que fibras de pensamientos que se atarían y se desatarían entre sí sin que nunca surgiera una creación nueva); digo que esa historia crítica no se sostiene a sí misma, ya que no puede dar cuenta de la unidad orgánica, del principio organizador que establece la coherencia de una filosofía. El verdadero historiador da crédito a su autor y juega hasta el fondo la carta de la coherencia; comprender es comprender por la unidad; la comprensión opone por tanto un movimiento centrípeto de marcha hacia la intuición central al movimiento centrífugo de la explicación por las fuentes. En lenguaje de E. Bréhier, el problema de la historia de la filosofía es el problema de la concentración de influencias en «esas intuiciones personales que son como el absoluto de la historia de la filosofía» (109). Nos vemos llevados por consiguiente a buscar en las diferentes filosofías «intuiciones directas e irreductibles» (105). Es evidente el parentesco de estas ideas con las de Bergson en la *Intuition Philosophique*, así como con las de K. Jaspers, a quien cita en varias ocasiones.

He aquí ahora en qué dirección podemos prolongar estas ideas para transformar nuestra aporía inicial de la historia y de la verdad. El escepticismo, decíamos, estaba ligado 1.º) a la reducción de las filosofías a soluciones *típicas* (los famosos *ismos* de los manuales); 2.º) a la confrontación de esas soluciones típicas con las cuestiones inmutables. Consideremos estos dos puntos sucesivamente:

1. Comprender una filosofía es captar su intuición central, o bien la dirección de su desarrollo, o bien su vinculación orgánica con las demás, o bien su organización sistemática. La *tipología* se queda en el plano del pensamiento clasificatorio, tiene sin duda una función pedagógica, en el sentido de que orienta al espíritu del debutante hacia una esfera de problemas y de soluciones; crea una espera dirigida en cierto sentido, según el hilo conductor de una *Weltanschauung* más o menos impersonal y anónima; en resumen, sirve para identificar a una filosofía en una primera aproximación situándola en un grupo familiar (el racionalismo, el empirismo, etc.). Pero la comprensión histórica auténtica comienza precisamente en el punto en que se detiene esta identificación: hay que pasar del tipo racionalista, realista, etc., a una filosofía singular. No se trata, podríamos decir en un lenguaje spinozista, de un *género común*, sino de una *esencia singular*. Pues bien, este paso del tipo, del género, a la esencia singular lleva a cabo una verdadera revolución en la comprensión; en el momento en que el pensamiento de Platón pone en fuga el realismo y el idealismo de las clasificaciones usuales, en el momento en que Berkeley las desconcierta igualmente, pero en otra dirección perfectamente original, es

cuando me acerco a la singularidad de sus filosofías. No es que las filosofías más singulares no se presten de ningún modo a estos ejercicios de clasificación; precisamente es fatal que vuelvan a caer en ellos por sí mismas con toda la parte de anonimato que se arrastraba en la conciencia de la época y que ellas no han hecho más que repetir sin convertirla íntegramente en su singularidad, así el esquema de las tres hipótesis era para toda la filosofía alejandrina una *Selbstverständlichkeit,* una manera común de repartir a los seres, que encontramos también en otros autores neoplatónicos distintos de Plotino.

Así toda filosofía está dispuesta para la tipología gracias a toda la parte de anonimato que lleva consigo. A ello hay que añadir que la relación polémica con las otras filosofías acelera un proceso de esclerosis, que formenta una caída en lo típico. Una filosofía no solamente asume mucho de lo anónimo, sino que engendra lo anónimo; esto es tan cierto que la mayoría de las palabras de la tipología han sido categorías infamantes en las que los adversarios intentaban encerrar a sus rivales como dentro de un recinto abstracto en donde tenían que morir de inanición. Así pues, la tipología no es sólo un procedimiento, pedagógico inocente, que prepare para el encuentro con una filosofía orientando hacia la región, hacia el lugar vago en donde se presentará la oportunidad de comprenderla; extravía igualmente con esas abstracciones mortales de que está llena de historia de las ideas; en lugar de las filosofías concretas y singulares, no conoce más que su cáscara vacía, su corteza socializada.

Además hay que entender como es debido el sentido de esas *singularidades* filosóficas; sería un error total reducirlas a la subjetividad de los mismos filósofos; eso sería recaer en la explicación literaria, en la psicografía o en el psicoanálisis de las filosofías; lo que le importa a la historia de la filosofía es que la subjetividad de Platón o de Spinoza se haya superado en una *obra,* en un conjunto de significaciones, en donde se haya expresado u ocultado la biografía del autor, pero desapareciendo y dando lugar a un «*sentido*»; la singularidad en cuestión es la del sentido de la obra y no la de la vida propia del autor. Aunque sigue siendo verdad que la *Etica* es el proyecto existencial de Spinoza, al historiador de la filosofía tan sólo le interesa que el hombre Spinoza haya realizado su proyecto en la *Etica* de manera distinta que en su vida. Es el sentido de su obra, el «filosofema» de Spinoza, lo que constituye la *esencia singular* que el historiador desea captar.

2. Podemos ahora captar directamente la idea de los problemas eternos, de los problemas inmutables, si se toma una filosofía en su totalidad concreta, el problema o los problemas que plantea, aunque el autor los tome de una tradición antigua, participan de su singularidad; se hacen únicos como él y forman parte de su situación que no puede compararse con ninguna otra. Más aún, un gran filósofo es ante todo un

pensador que desconcierta la problemática anterior, que organiza las cuestiones principales según un nuevo proyecto. Más radicalmente que el hombre que responde, es el hombre que pregunta. El gran filósofo es aquel que por primera vez se ha asombrado de una manera de estar en el mundo y ese asombro inaugura una nueva manera de filosofar, una cuestión que es no sólo algo, sino alguien; en él la razón filosófica es ante todo la elaboración bajo una forma universal de su cuestión fundamental: el problema cartesiano de la certeza, el problema kantiano de los juicios sintéticos *a priori.* Si se aborda una filosofía nueva por sus cuestiones más que por sus respuestas, se presenta la oportunidad de aproximarse a ese centro en donde se concentran las influencias; las filosofías anteriores ya no son entonces para ella causas objetivas sino aspectos de su situación fundamental, aspectos de una «motivación filosófica», de un *Umwelt* totalmente motivante; una filosofía no es ya el *efecto* de un conjunto de causas, sino mucho más la conjunción y hasta cierto punto la elección de sus propios motivos históricos.

Llegados a ese punto se disipa nuestro escepticismo inicial, a no ser que se metamorfosee, como vamos a ver. Cuando se ha separado la tipología de los sistemas, cuando se han singularizado las filosofías, cuando se han adecuado la soluciones a los problemas, *esas filosofías se hacen inconmensurables.* Dos problemáticas comprendidas en su raíz son incomparables; de un filósofo al otro hay una discontinuidad radical, por encima de la continuidad de las influencias, de los temas, del lenguaje. Se siente entonces la tentación de decir que cada filosofía es *verdadera* en cuanto que responde íntegramente a la constelación de los problemas que ha abierto. La adecuación del pensamiento a la realidad —según la definición clásica de la verdad— toma aquí la forma de la adecuación de las respuestas a las preguntas, de las soluciones a los problemas; y el gran filósofo es aquel que por una parte renueva la problemática y por otra mantiene su propia apuesta, dando la solución más coherente y más amplia a la problemática que ha planteado. Más fuertemente, si se pasa de la verdad-adecuación a la verdad-descubrimiento, la verdad de una gran filosofía es algo más que la consonancia interna de sus respuestas a sus cuestiones; es el descubrimiento del sentido de su situación, tal como se le presentaba problemáticamente bajo forma de cuestión.

Detengámonos en esta etapa; hemos superado un escepticismo de primer grado, aquel que se basa en la comparación de las soluciones entre sí, a la medida de los problemas eternos; este escepticismo ha quedado minado con sus presupuestos. ¿No le habrá sucedido otro más sutil?

En primer lugar hay filosofías, pero ¿hay todavía *una* historia de la filosofía? Nos encontramos con una serie discontinua de tonalidades singulares. Hay que dar un salto de la una a la otra. Bergson pudo decir que, si Spinoza hubiera vivido en otra época, no habría escrito una sola línea de

lo que escribió, pero habría habido un spinozismo idéntico al que conocemos. Y Bréhier, que lo cita y no lo critica, tiende a hacer de cada filosofía una esencia: «El filósofo tiene ciertamente una historia, pero no la filosofía» (115). No hay una historia más que por el hecho de que las filosofías anteriores forman parte de la memoria y de la situación del nuevo filósofo; pero cada uno engloba de alguna manera la historia pasada en sí mismo, en un momento histórico que es una especie de absoluto.

Y al mismo tiempo que se anula la historia como serie, como desarrollo, la verdad se ve también anulada a fuerza de ser multiplicada. Tomadas en conjunto, las filosofías no son ya ni verdaderas ni falsas, sino *distintas*. La alteridad está aquí como por encima de lo verdadero y de lo falso. El gran historiador de la filosofía, como Delbos, hace invulnerable e irrefutable al autor que él reconstruye a partir de su centro o al menos en dirección a su centro: en adelante *es;* Spinoza *es*; Kant *es*. Y lo que decimos no es algo teórico, sino que describe con toda exactitud el temperamento del verdadero historiador; para él el paso de un filósofo a otro supone un esfuerzo sucesivo de simpatía, una imaginación filosófica que constituye una especie de suspensión, de ἐποχή de la verdad.

El dilema inicial de la historia variable y de la historia inmutable toma entonces una forma más sutil: a la historia le corresponde la simpatía *neutra,* a la búsqueda de la verdad el *compromiso* y el riesgo de engañarse. Y sabemos muy bien que esta oposición cubre una situación real: cuando uno se ha puesto por fin a comprender a Spinoza en sí mismo ya no se pregunta si es verdadero o si es falso; ha entrado, siguiendo el oficio de historiador, en el ciclo de una verdad por hipótesis, de una verdad sin creencia. Y de este modo la historia puede convertirse siempre en una especie de excusa para la búsqueda de la verdad; siempre es posible camuflarse tras la historia para no afirmar nada por uno mismo. Por el contrario, el verdadero filósofo se compromete tan totalmente en su filosofía que se hace incapaz en el fondo de leer a los otros filósofos. Sabidos es cómo los grandes filósofos prescindieron de sus predecesores y de sus contemporáneos; algunos incluso, a partir de un momento determinado, ni siquiera leían a los demás y se enquistaban de algún modo en su sistema. El progreso de un filósofo en su sistema lo va haciendo progresivamente ciego ante la historia, indisponible para el otro. Esta incompatibilidad del filósofo-historiador de la filosofía con el filósofo sistemático tiene algo a la vez de ridículo y de dramático... En el límite el historiador «escéptico» ya no busca nada, el filósofo «dogmático» no tiene más que enemigos o alumnos, pero no amigos.

III

¿Nos encontramos ante un nuevo callejón sin salida? No lo creo; si ahora volvemos a cuestionar el otro término de la antítesis, quizá podamos apreciar la utilidad del paso precedente.

Hemos considerado la idea de verdad como una abstracción al mismo tiempo intemporal e impersonal; así es precisamente, en una primera aproximación, la idea de verdad; pero no toma ese sentido abstracto sino porque es la idea-límite correlativa de una tarea que se propone a unos sujetos concretos; es el horizonte, el sentido final abstracto, intemporal, impersonal de una tarea concreta, temporal y personal; la idea de verdad sólo se sostiene por el *deber de pensar.* Entonces el otro término de la confrontación con la historia no es la idea de verdad, sino *mi* búsqueda personal cuyo horizonte y objeto correlativo es la idea de verdad.

¿Qué significa por tanto buscar la verdad? Quizá permita la respuesta a esta cuestión comprender la historia de la filosofía, no ya como el término antitético de la verdad, sino como su complemento y su camino privilegiado.

La búsqueda de la verdad —por hablar llanamente— está tensa entre dos polos: por un lado una situación personal, por otro un objetivo sobre el ser. Por un lado una situación personal, por otro un objetivo sobre el ser. Por un lado tengo que descubrir algo propio, algo que ningún otro más que yo tiene la tarea de descubrir; si mi existencia tiene un sentido, si no es vana, tengo una posición en el ser que es una invitación a plantear una cuestión que nadie puede plantear en mi lugar; la estrechez de mi condición, de mi información, de mis encuentros, de mis lecturas, dibuja ya la perspectiva finita de mi vocación de verdad. Por otro lado, sin embargo, buscar la verdad quiere decir que aspiro a decir una palabra válida para todos, que destaque sobre el fondo de mi situación como un universal; yo no quiero inventar, decir lo que me gusta, sino lo que es. Desde el fondo de mi situación aspiro a estar ligado por el ser. Mi anhelo de verdad es que el ser se piense en mí. De este modo la búsqueda de la verdad está tensa entre la «finitud» de mi preguntar y la «apertura» del ser.

Es aquí donde voy a encontrar la historia de la filosofía comprendida como memoria de las grandes filosofías singulares, puesto que por ese camino que sube desde mi situación en dirección a la verdad no hay más que un sendero de superación, la *comunicación.* No tengo más que un medio para salir de mí mismo: desplazarme en el otro. La comunicación es una estructura del conocimiento verdadero. Gracias a ella la historia de la filosofía no se reduce a un desfile irracional de monografías dispersas, ya que revela el «sentido» para mí de ese caos histórico. Esa historia no es ya el «museo imaginario» de las obras filosóficas, sino el camino del filósofo desde sí hacia sí mismo. La historia de la filosofía es obra de filosofía como

rodeo para la clarificación de uno mismo. El sentido de esa simpatía, el sentido de esa ἐποχή, de esa suspensión del compromiso, el sentido de esa imaginación filosófica no está en ella; la comprensión histórica no es su *sentido* propio; le sobreviene cuando se convierte en el revés de una búsqueda filosófica actual, arriesgada, comprometida.

De este modo el trabajo de comprensión de la historia de la filosofía y la creación filosófica original se muestran como las dos caras de una única búsqueda del ser; comunicando con la creación actual la historia inactual se libera de su vanidad, al mismo tiempo que la búsqueda personal de la verdad se libera de su estrechez y de su fanatismo. El historiador puro, el que no busca nada, es una abstracción, simétrica de esa otra abstracción: el autodidacto puro, el que no aprende nada de nadie, el que no tiene tradición ni memoria filosófica.

En este nivel de nuestra reflexión el dilema mortal se ha convertido en paradoja viva: tenemos que renunciar a una definición en cierto sentido *monádica* de la verdad, en donde la verdad sería para cada uno la adecuación de *su* respuesta a *su* problemática. Llegamos más bien a una definición *intersubjetiva* de la verdad según la cual cada uno «se explica», desarrolla su percepción del mundo en el «combate» con los demás; se trata del «liebender Kampf » de K. Jaspers. La verdad expresa el ser en común de los filósofos. La *philosophia perennis* significaría entonces que existe una comunidad de búsqueda, un «symphilosophieren» —un filosofar en común— en donde todos los filósofos andan en liza con todos a través de una conciencia testigo, la que *busca* de nuevo, *hic et nunc*. En ese debate los filósofos del pasado no cesan de cambiar de sentido; esta comunicación que los salva del olvido y de la muerte hace asomar intenciones y posibilidades de respuesta que no habían visto sus contemporáneos. Esto es tan cierto que las filosofías que se habían considerado como eternas no han podido escaparse de esta ley: tienen al menos la historia de sus lectores. El tomismo no se libra, como tampoco el platonismo, de esa exigencia de no sobrevivir más que por medio de la historia de los neo-tomismos, del mismo modo que hubo en la historia una serie de neo-platonismos. Esas lecturas renovadoras no dejan de desplazar el punto de mira de la doctrina inicial

Así se establece una reciprocidad entre la historia y la búsqueda contemporánea; precisamente esta reciprocidad es la que permite que las filosofías se escapen no sólo de las clasificaciones de la tipología, sino de la inmovilidad de las esencias singulares; la relación transeúnte de Platón con un lector contemporáneo lo aleja de toda historia sistemática, empeñada en fijarlo en el papel inmutable de un «momento» del «Saber absoluto». Por su singularidad, pero también por el diálogo que da nuevos bríos a su sentido, la filosofía de Platón se ha hecho ἄτοπος, insituable.

IV

¿Hemos llegado al final de nuestra búsqueda? Sentiríamos la tentación de llamar *verdad* a ese proceso sin fin de la búsqueda contemporánea y pasar de la verdad monádica a la verdad de la monadología por una especie de suma espiritual de todas las perspectivas.

Conviene tomar conciencia de la decepción nueva que suscita esta nueva aproximación a la dificultad inicial: no podemos llamar verdad a ese reino *desgarrado* de las verdades. Por muchas razones:

Primero, porque es raro que las filosofías que estudio como historiador entren efectivamente en un diálogo que yo sea capaz de dirigir. Los «encuentros» dignos de este nombre son raros. Hay toda una historia de la filosofía que hago de algún modo profesionalmente, sin estar en situación de vislumbrar en qué participa ella de mi propia búsqueda: una historia sin diálogo, que deja subsistir el *dilema mortal* de la verdad y de la historia en el trasfondo de la *paradoja viva* de la búsqueda y de la comunicación.

En segundo lugar, cuando he logrado establecer de veras en mí mismo un debate con el autor que estudio, las dos actitudes del historiador y del filósofo siguen siendo un tanto diversas: cuando leo a Platón o a Spinoza, me entrego a un movimiento oscilante: sucesivamente suspendo mis propias preguntas y mis propios intentos de respuesta, para hacerme *otro,* para someterme al autor estudiado; luego vuelvo a la carga llevando la crítica a ese nivel más profundo al que me conduce la ἐποχή, y de nuevo doy crédito a mi autor y me dejo convencer por él. Es imposible fusionar perfectamente el momento «escéptico» y el momento «dogmático».

Finalmente y sobre todo, se da entre los problemas de los diversos filósofos una divergencia invencible que hace que toda confrontación entre filósofos siga siendo en varios sentidos un *malentendido.* Esa es la decepción más grave. Este malentendido, esta divergencia entre unas problemáticas finalmente incomparables hace que no pueda haber una *totalidad* de comunicación. Pues bien, *la comunicación sería la verdad si fuera total.*

Me siento llevado entonces a intentar una última aproximación al problema de la historia y de la verdad. Continuamente hemos mantenido en el horizonte de este amplio debate entre los filósofos y las filosofías lo que hemos llamado la idea de la Verdad; la hemos considerado como una idea reguladora en el sentido kantiano, es decir, como una estructura racional que exige la unidad del terreno de la afirmación. Quizá no ayude a salir del atolladero una reflexión nueva sobre esa estructura de horizonte de la verdad, lo cierto es que no le hemos hecho completamente justicia al considerarla como el correlato de un deber de pensar; hemos tomado por su lado subjetivo, noético, la «tarea» de la verdad; esto bastaba en esta etapa de nuestra reflexión para comprender la daléctica de la *búsqueda* —del

cuestionamiento filosófico—, que va escuchando sucesivamente a la historia e inaugurando nuevas cuestiones.

Hay que preguntar ahora por el término correlativo, por el lado noemático de la «tarea» de la verdad, a saber, ese *Uno* que nos persigue y nos va desplazando de un sitio a otro desde el comienzo de nuestra investigación.

Presentimos que es ese Uno el que unifica en una historia las singularidades filosóficas y hace de esa única historia una *philosophia perennis*. Sin embargo, no tenemos ningún otro acceso a ese *Uno* más que el debate mismo de una filosofía con otra filosofía. Lo que está en cuestión en toda cuestión, lo que suscita la cuestión *—el Ser previo al cuestionar—* es también el Uno de la historia. Pero ese *Uno* no es ni una filosofía particular que pretenda ser eterna, ni la fuente de las filosofías, ni la identidad de lo que ellas afirman, ni el devenir como ley inmanente de los «momentos» filosóficos, ni el «saber absoluto» de ese devenir. ¿Qué es, si no es nada de eso?

Quizá pueda aclararse concretamente por un rodeo la relación de la historia de la filosofía (como diálogo de cada uno de los demás) con la *Unidad* de la Verdad. Ese rodeo es el de la relación entre el deber de pensar y una especie de esperanza ontológica. Pienso en una expresión como «espero estar en la verdad»; la exégesis de esta expresión debe llevarnos a la relación de la historia con su perennidad.

¿Qué es lo que quiero decir con esta fórmula: «espero estar *en* la verdad»?

En la verdad: esta preposición *en* hace aparecer una relación nueva que no es exactamente la que sugieren otras preposiciones como: con vistas a la verdad, o en dirección de la verdad. En ella la verdad no es solamente un término, un horizonte, sino un ambiente, como la atmósfera o, mejor dicho, como la luz según una expresión común a Gabriel Marcel y a Martin Heidegger. Espero que lo que yo llamo mi filosofía, mi pensamiento, «se bañe en» un cierto ambiente constituido por su no-resistencia a las mediaciones y hasta por su poder de establecer toda mediación, del modo con que la luz —según el *Timeo*— es mediadora entre el fuego del ojo y el fuego del objeto.

Esta metáfora de la preposición «en», mientras que nos conduce a esa otra metáfora, la de la verdad como ambiente o mejor dicho como luz, nos lleva a un tema con el que ya nos hemos encontrado: el del ser como «*apertura*». Lo habíamos opuesto de pasada al tema de mi situación como «estrechez» (o finitud); luego había quedado ocultado por el de la tarea como búsqueda tensa hacia un horizonte. ¿Qué significa esta idea de «apertura»? Significa que las múltiples singularidades filosóficas —Platón, Descartes, Spinoza— son a priori *accesibles* la una a la otra, que todo diálogo es posible a priori, ya que el ser es *ese* acto que, precediendo y

fundamentando toda posibilidad de cuestionar, fundamenta también la mutualidad de las intenciones filosóficas más singulares. Esta apertura, esta claraboya, este *lumen naturae,* es la que la imaginación proyecta en los Campos Elíseos en donde los diálogos de los muertos son posibles. En los Campos Elíseos todos los filósofos son contemporáneos y todas las comunicaciones son reversibles: Platón puede *responder* a su hermano menor Descartes; los Campos Elíseos representan la *apertura* previa a la historia, que hace posible todo diálogo en el tiempo. Entonces la pluralidad no es ya la realidad última, ni el malentendido es la posibilidad más última de la comunicación. El ser de toda cuestión abre originalmente a cada uno a todos los demás y fundamenta la verdad histórica y polémica de la comunicación.

Pero aquí es donde hay que poner cuidado en no separar el «en» —«en la verdad»— del «yo espero» —«yo espero estar en la verdad»—. No puedo *decir* esa unidad, articularla racionalmente y enunciarla; no hay λόγος de esa unidad. No puedo englobar en un discurso coherente la «apertura» que fundamenta en la unidad todas las cuestiones. Si no, no diría ya: «espero *estar en* la verdad», sino «*tengo* la verdad»; esta relación posesiva con la verdad es quizá el secreto de las pretensiones y de la agresividad frente a todo pensamiento rebelde que se oculta en todo eclecticismo y en toda filosofía sistemática de la historia. Porque es preciso además tener la verdad para reflexionar en el devenir inmanente de la historia en un Saber absoluto. No, esa esperanza no confiere el poder de dominar la historia, de ordenarla racionalmente. Sin embargo, no es posible disimular absolutamente esa «apertura»; la esperanza ontológica tiene sus *signos* y sus *arras;* cuanto más se profundiza en una filosofía, más se acepta que ella nos descoloque (y por consiguiente, más se comprende la irreductibilidad de esa filosofía a unos tipos determinados), más se afirma su autonomía respecto a las influencias sufridas, más se acentúa *alteridad* respecto a cualquier otra, y más se siente entonces uno recompensado por el gozo de tocar en lo esencial, como si fuera al hundirse en la densidad de una filosofía, de sus dificultades, de sus intenciones, de sus rechazos, donde se sintiera su inefable consonancia con cualquier otra y se llegara al convencimiento de que Platón, Descartes, Kant, están abiertos *por* el mismo ser. Así es como yo comprendo la frase tan profunda de Spinoza: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios». Pero esta consonancia no puede convertirse en sistema, no puede ser tematizada. Por eso pertenece más bien al orden de la Promesa o al de la Reminiscencia (que debe ser la misma cosa). Espero que todos los grandes filósofos estén en la misma verdad, que tengan la misma comprensión preontológica de su relación con el ser. Pienso entonces que la función de esta esperanza es mantener el diálogo siempre abierto e introducir una intención fraternal en los debates más ásperos. En este sentido es ciertamente el ambiente vital de la

comunicación, la «luz» de todos los debates. La historia sigue siendo polémica, pero queda como iluminada por ese ἔσχατον que la unifica y la eterniza sin poder compaginarse con la historia. Yo diría que la unidad de lo verdadero no es una tarea intemporal, sino porque es ante todo una esperanza escatológica. Es ella la que mantiene no sólo mi decepción ante la historia de la filosofía, sino el coraje de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia.

El escepticismo inicial ha tenido que ir abandonando varias posiciones sucesivas; pero también él nos ha desinstalado a nosotros. Ha quedado originalmente vencido en el Uno; pero yo no *sé* lo que es ese Uno; por eso el escepticismo sigue siendo existencialmente la tentación por excelencia del oficio del historiador; la historia sigue siendo el lugar de lo abolido, de lo lejano, de lo otro; nadie puede escribir la *philosophia perennis.*

Este estatuto *ambiguo* de la historia de la filosofía es el de la comunicación que sucesivamente va insistiendo en lo Mismo y en lo Otro, en lo Uno y en lo Múltiple. Es en el fondo el estatuto ambiguo de la *humanidad,* ya que la historia de la filosofía es en último análisis uno de los caminos privilegiados en los que la humanidad lucha por su unidad y su perennidad.

NOTA SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

La historia de la filosofía es una disciplina filosófica. Supone inicialmente una pregunta filosófica que vive en el presente; yendo más allá de sí mismo en otras problemáticas es como el filósofo que vive en el presente supera su propia estrechez y empieza a universalizar las cuestiones que plantea. El sentido final de este rodeo por la gran memoria filosófica sigue siendo la recuperación de la historia por la filosofía presente. Pero entre este planteamiento inicial y esta recuperación final, la historia de la filosofía es una disciplina relativamente independiente, que se constituye a través de una «suspensión», de una cierta ἐποχή de la problemática *propia* del filósofo historiador: éste deja que siga existiendo la filosofía de los otros, *lo otro* de su filosofía.

Aquí es donde se comprueba el estatuto inestable de la historia de la filosofía; parece como si estuviera condenada a oscilar entre dos límites en los que tiende a anularse, bien como tarea filosófica, bien como tarea histórica. Por un lado tiende a confundirse con una sociología del conocimiento que no es una empresa filosófica, sino científica. Por el otro lado tiende a confundirse con una filosofía de la historia que es una empresa filosófica, pero no una disciplina histórica en el sentido estricto de tarea del historiador.

Una reflexión metodológica sobre la historia de la filosofía tendría la misión de mostrar cómo la historia de la filosofía se sitúa en el hueco entre una sociología del conocimiento y una filosofía de la historia.

El objeto de esta comunicación es explorar la primera de estas dos fronteras.

Una crítica de la sociología del conocimiento es en la actualidad una

tarea esencial del historiador de la filosofía; esta joven ciencia es la ocasión para una toma de conciencia de los aspectos propiamente filosóficos de la historia de la filosofía. Digamos enseguida que esta crítica se refiere no ya a la validez, sino a la extensión de una ciencia semejante; es precisamente en esa reflexión sobre los límites de la sociología del conocimiento donde a la vez se consolida su derecho en esos mismos límites y donde aparece el carácter específico de una historia filosófica de la filosofía.

Los límites que aquí nos interesan no son los que dependen de las hipótesis de trabajo de las diversas sociologías del conocimiento —las de P. Sorokin, las de Max Scheler, las de K. Marx, de Lukácks, de Mannheim, etc.[1] (más tarde volveremos sobre la multiplicidad necesaria de estas hipótesis de trabajo)—, sino las que manifiestan la pertenencia de estas hipótesis de trabajo a una única sociología del conocimiento.

1. Legitimidad de una sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento quiere ser una ciencia: ante todo parece responder a unas preguntas que la historia de la filosofía deja sin respuesta, en la medida en que ella misma no es más que una colección de «monografías» sobre los «grandes» filósofos. ¿Cuál es el criterio para designar al «gran» filósofo? ¿Cuál es su significación, una vez aislado de las corrientes y tradiciones que mantienen los pensadores de menor envergadura? ¿Cómo se encadenan las filosofías?

La sociología del conocimiento, dando las espaldas a una historia inmanente de las ideas, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, intenta situar de nuevo la pretendida historia de las ideas en la dinámica total de las sociedades. No es posible objetar el origen filosófico de este proyecto, en especial sus presupuestos *geschichtsphilosophisch* (inversión polémica de una filosofía hegeliana del Conocimiento y del Espíritu que en los menos dialécticos de los marxistas desemboca en una teoría extrema de la «conciencia-reflejo»; manía «economista» por el trabajo industrial en donde el hombre aparece como el productor de su existencia social; esquematización del drama histórico en la lucha de clases; teoría de la «alienación» —interpretación nietzscheana de los «puntos de vista» por los «instintos» y teoría de las mentiras vitales—;

[1] Además de la bibliografía del marxismo, cf. G. LUKÁCKS, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* 1923; MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* 1926; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie,* 1929 (la trad. inglesa comprende el importante artículo *Wissenssoziologie,* del *Handwörterbuch der Soziologie,* por Wierkandt, 1931), PITIRIM SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics,* t. II; *Fluctuations of systems of Truth, Ethics and Law,* 1937; R. MERTON, *Sociologie de la connaissance,* en G. GURVITCH et MOORE, *Sociologie au XX[e] siècle,* 1947; J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance,* 1940.

teoría de los tipos culturales y de la alternancia de los grandes sistemas culturales, etc.).

No es posible argumentar contra el proyecto de una ciencia de los condicionamientos económicos, sociales, culturales del pensamiento, a partir del origen filosófico de un proyecto semejante, si uno se empeña en tratar como hipótesis de trabajo y como «teoría» —en el sentido de «teoría física»— esas filosofías implícitas; a diferencia de las ciencias de la naturaleza, la sociología no encuentra en el conocimiento común y en los primeros grados del conocimiento científico las articulaciones espontáneas de su objeto. La «teoría» desempeña un papel desde la búsqueda de los hechos; supone desde el principio una cierta preconcepción de los vínculos que hay que establecer entre el pensamiento y la existencia histórica y social; si esos vínculos fueran puramente funcionales, la investigación no tendría más guía que la probabilidad de la relación entre las variables en cuestión y la inmensa complejidad de las relaciones interhumanas prohibiría para siempre comenzar esta empresa; pero la sociología busca unas relaciones no solamente funcionales, sino *significantes,* comprendidas a partir de algunos ejemplos bien escogidos; por ejemplo, comprende antes de toda investigación inductiva que una interpretación del mundo puede responder a los instintos de un individuo, de un grupo, de una clase; esta motivación «patente» de la *Falsches Bewusstsein* es un ejemplo de las relaciones «latentes» que es legítimo investigar sistemáticamente. Son esas relaciones significantes las que la sociología del conocimiento anticipa al principio de su investigación en una «teoría».

Por eso no resulta escandaloso que el campo de investigación de esta joven ciencia esté dividido desde el principio entre hipótesis de trabajo divergentes. A esta diversidad de «teorías» debemos algunas investigaciones válidas, como las de Max Scheler, Karl Mannheim, P. A. Sorokin, etc.

Entonces, el momento interesante de la sociología del conocimiento es el método de verificación que aplica a las correlaciones entre el «conocimiento» y la conyuntura social o cultural; sea cual fuere la variable independiente que sirve de referencia bien se trate de la clase en sentido marxista, o de cualquier otra afiliación social, o incluso de la pertenencia a las «mentalidades culturales» de Sorokin—, la única cuestión es la de saber si la sociología del conocimiento es capaz de transformar, mediante una investigación metódica de las correlaciones, sus hipótesis de trabajo en leyes empíricas; si lo lograse, la relación de un sistema de pensamiento con la existencia social sería no solamente una relación significante, comprendida por simpatía, sino una relación funcional entre variable dependiente y variable independiente, de la jurisdicción de una lógica de la probabilidad.

En este sentido no podemos menos de felicitarnos por la introducción que ha hecho Sorokin de la «mass study» en la sociología del conocimiento; es perfectamente legítimo intentar medir la influencia de un pensador, de

una escuela, de un movimiento filosófico, literario y cultural en general, en función de unos criterios objetivos y determinar así cuantitativamente las corrientes de pensamiento; la sociología del conocimiento se mueve aquí en un terreno sólido.

Semejantes intentos demuestran lo que puede y lo que no puede hacer la sociología del conocimiento.

II. *Límites de la sociología del conocimiento*

La reflexión sobre los límites de la sociología del conocimiento es una reflexión sobre la comprensión en historia de la filosofía.

1. Es curioso cómo unas hipótesis de trabajo tan diferentes como las de K. Marx, Mannheim, Lukácks por una parte, y las de Sorokin por otra, limitan la explicación a los modos «típicos» de pensamiento. La ideología en el sentido de Marx, como en el sentido de Mannheim, es *anónima;* son el racionalismo mecanicista o el romanticismo, en cuanto «tipos», los responsables de la explicación ideológica; es el anarquismo anabaptista, el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo comunista, los que jalonan la historia mannheimiana de la utopía. Lo mismo ocurre con Sorokin; en efecto, ¿cuáles son las «corrientes de pensamiento» que él relaciona finalmente con los tres grandes sistemas culturales que, según él, se van alternando en la historia (sistema esencial, ideacional, idealista)? Son precisamente estas abstracciones solemnes las que constituyen una plaga en la historia de la filosofía: empirismo, racionalismo, escepticismo, etc. La sociología del conocimiento, no ya por accidente, sino por razones de principio, sólo puede encontrarse con «géneros comunes», no con «esencias singulares». Es aquí donde la historia de la filosofía excede a la sociología del conocimiento, la comprensión exige que el flósofo historiador, abandonando toda «tipología», renunciando a las vistas panorámicas sobre las «corrientes de pensamiento», comunique en cada ocasión con una obra singularizada; es decir, no con la subjetividad del autor —entonces sólo nos libraríamos de la sociología para caer en manos de la psicología—, sino con el sentido de la obra según su coherencia interna; este sentido de la obra, con su propio desarrollo, es el que constituye para el historiador de la filosofía una esencia singular. Pues bien, los géneros comunes no dejan ver las esencias singulares.

2. Esta primera limitación remite a la siguiente: antes de ser una actitud, una visión del mundo, una respuesta, toda filosofía es la eclosión histórica de una problemática original. El gran filósofo es aquel que abre una nueva manera de preguntar. Pues bien, la singularidad que excede a toda tipología es ante todo la singularidad de las mismas problemáticas.

Por principio, la sociología del conocimiento se queda más acá del *radicalismo* de la problemática filosófica y por tanto de la singularidad de las grandes filosofías; su hipótesis más general es que «todos los fenómenos supraorgánicos son socio-culturales» (Sorokin). La filosofía sufre inicialmente una *reducción sociológica* que toma una forma distinta según las escuelas; así, las grandes constantes culturales cuya alternancia establece Sorokin son como respuestas *sin que nadie pregunte;* se llega a la paradoja de que todos los sistemas culturales quedan colgando de «problemas eternos» perfectamente anónimos, de *cuestiones-en-sí.* Es tarea de la historia de la filosofía captar el planteamiento filosófico de esas preguntas. En Marx y en los sociólogos vecinos sólo se reconoce el pensamiento *en cuanto que* es factor de dominación; la fuerza radical del preguntar se sacrifica entonces a su «peso» social; se proyecta en el plano en donde el hombre produce por su trabajo. Ya no hay entonces problemas específicos del discurso humano, ni como palabra que instituye significaciones, ni como *logos* universal que se apodera de la palabra del hombre. Esta reducción previa condiciona a una buena sociología del conocimiento, particularmente en el nivel en que las ideas se reducen a sí mismas a ideologías; fracasa ante el umbral de las grandes filosofías arraigadas en las posibilidades menos industriales de la palabra humana. La palabra, por su poder de significar universalmente, excede incluso al trabajo y sostiene germinalmente la *ironía* del pensador frente a su propia motivación social.

La historia de la filosofía es la comprensión de la filosofía por ella misma, a partir de esa «ironía» primordial. Queda por saber si esta recuperación, por parte de la historia de la filosofía, de las posibilidades más fundamentales de preguntar y de significar se ve satisfecha a su vez por una filosofía de la historia.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA E HISTORICIDAD

Estas reflexiones tienen su punto de partida en el oficio del historiador de la filosofía. La pregunta que me he planteado es la siguiente: las dificultades con que se encuentra y que resuelve prácticamente el historiador, ¿no revelan las dificultades inherentes a la historia en general?

Mi hipótesis de trabajo es que la historia de la filosofía pone de relieve ciertos aspectos de la historia que no se manifestarían sin ella; encierra un poder de manifestación, en el sentido fuerte de la palabra, de los caracteres históricos de la historia, en la medida en que esta última se refleja en la historia de la filosofía, tomando conciencia de sí misma bajo la forma de historia de la filosofía. Seguiré una marcha regresiva. En la primera parte me basaré en ciertas contradicciones que se deben a la naturaleza misma de la historia de la filosofía. En la segunda parte intentaré descubrir la ley general de las relaciones entre la historia de la filosofía y la historia sin más. Finalmente, a la luz de esta ley general, intentaré aclarar en la tercera parte la historicidad de toda historia gracias a la estructura de la historia de la filosofía.

1. *Las «aporías» de la comprensión en historia de la filosofía*

Los problemas de método relativos a la historia de la filosofía y la comprensión en historia de la filosofía pueden agrupase en torno a dos temas. Primeramente, la historia de la filosofía no se deja unificar bajo un solo estilo; hay en este terreno dos polos, dos ideas límite de la comprensión. El primero de estos polos es el *sistema.* El conjunto de las

filosofías no formaría, en definitiva, más que una sola filosofía, y las filosofías históricas serían tan sólo unos momentos de la misma. Gran parte del trabajo del historiador está polarizado por el modelo hegeliano. En la medida en que se intenta comprenderla como historia de la filosofía, no hay más remedio que establecer algunas secuencias. Esas secuencias podrán ser secuencias cortas, secuencias parciales, pero el tipo de inteligibilidad aducido será ya un tipo que podrá decirse ampliamente hegeliano; se comprenderá una filosofía en la medida en que se la sitúe dentro de cierto desarrollo. Todos los historiadores de la filosofía, incluso los que tienen prevenciones contra el «sistema», practican este género de comprensión. Por ejemplo, la secuencia Descartes-Spinoza-Leibnitz-Kant es clásica en la historia de la filosofía francesa; entre los alemanes (después de todo fue el mismo Hegel el que impuso este esquema y pronto veremos todo lo que hay de malicia en esta operación) se da la secuencia Kant-Fichte-Schelling-Hegel. Comprender aquí es comprender por el movimiento de conjunto, por la totalidad. Por ejemplo, ¿cómo comprende Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* a Spinoza? Spinoza es la filosofía de la substancia sin la subjetividad. Al estar la substancia privada del momento de la reflexión, la subjetividad «cae» fuera de la substancia; es lo que hace que la filosofía pueda ser una ética. Consiguientemente, comprender consiste en leer a Spinoza desde delante hacia atrás, a partir de una filosofía que haya integrado la subjetividad en la substancia; esta especie de sombra que arroja la última filosofía sobre la primera es lo que le confiere su inteligibilidad.

Tal es el primer modelo de compensión en la historia de la filosofía y su polo-límite: el sistema.

Pero tenemos quizá otro tipo de comprensión que consiste en comprender en cada ocasión una filosofía como filosofía *singular.* Y esta filosofía singular será tanto mejor comprendida cuanto más se llegue al fondo de su singularidad. Spinoza no será ya una variedad del panteísmo o del racionalismo; no habrá ya «ismos» para designarlo; será él mismo por obra y gracia de la comprensión filosófica; comprender a Spinoza consistirá en referir todas sus respuestas a todas sus preguntas; el sistema de Spinoza no será ya una respuesta a unas preguntas en general; no se determinará a Spinoza, entre otros y contra otros filósofos, en relación con unos problemas anónimos; sino que el spinozismo procederá de una cuestión que él habrá sido el único en plantear; por consiguiente, su verdad incomparable consistirá en la adecuación de su respuesta a su pregunta. La filosofía considerada se convierte entonces en una esencia singular (en lugar de filosofía, sería mejor hablar de filosofema, es decir, del sentido de la obra y no ya de la subjetividad de su autor en cuanto individuo; se trata ciertamente de la obra como objeto cultural, que tiene su sentido en sí mismo, segregado en cierto modo por él mismo). En este límite extremo,

las filosofías singulares están radicalmente aisladas; cada una constituye un mundo total, en el que hay que penetrar lentamente, por una especie de familiaridad que nunca se acaba, de la misma manera que se intenta comprender a un amigo, sin confundirlo jamás con ningún otro; pues bien, no hay sistema en el que yo pueda encuadrar a mis amigos; cada uno es amigo mío de una forma única e incomparable.

Estos «tipos» de lectura chocan con un doble límite. Por un lado, es difícil llegar hasta el sistema y quizá, incluso en Hegel, no todo es sistema. También es difícil llegar hasta la singularidad; el historiador se detiene siempre en una especie de comprensión intermedia, en el nivel de los géneros comunes, sin llegar hasta la esencia singular; esos géneros comunes, como sabemos muy bien, se llaman realismo, idealismo, espiritualismo, materialismo, etc. Al no llegar a la singularidad, hay que detenerse en la tipología; es verdad que la tipología es un medio de comprender, cuyo valor irreductible podremos ver muy pronto. Si se va más allá del tipo, del género común, no queda ya más que una forma de designar la filosofía de Spinoza: el spinozismo; hay que construir el «ismo» a su medida. Por consiguiente, en vez de la amplitud del sistema, me fijaré en la intimidad y en la singularidad.

Pues bien, resulta que en el límite una filosofía, así aislada, no está ya en la historia, no es ya un momento de la historia, sino que puede decirse que toda la historia está en ella. En ella es donde se resume la historia anterior, concentrada en sus fuentes, en sus orígenes; también es en ella donde se anuncia todo desarrollo futuro. Ella tiene su pasado y su futuro, implicados en una especie de presente absoluto que la convierte verdaderamente en una esencia eterna.

Esta es, pues, la primera constatación de la que quería partir: la comprensión histórica se refiere a dos modelos, de los que veremos a continuación que suprimen ambos la historia: el sistema y la esencia singular.

La segunda constatación es que estas dos lecturas de la historia de la filosofía corresponden a dos exigencias, a dos expectaciones, y finalmente a dos modelos de verdad, cada uno de los cuales remite al otro. En efecto, ¿qué es lo que espero de la primera lectura de la historia de la filosofía? Hemos empleado hace poco la palabra «totalidad». ¿Pero qué es precisamente lo que entiendo por totalidad? Podría decirse que la totalidad es el «gran rodeo» de la conciencia de sí. Platón decía que, para comprender el alma, era necesario leer su estructura en las grandes letras de la ciudad. Igualmente, yo leo las letras pequeñas de la conciencia de sí en las letras grandes de la historia de la filosofía. Allí es donde descubro todas sus posibilidades, pero realizadas en las obras de lo que Hegel llama el Espíritu. Por este mismo movimiento, la conciencia de sí se convierte en el Espíritu, en vez de seguir siendo la pobre singularidad anecdótica de mi

propia vida. En sentido inverso, puedo decir que la historia se hace conciencia de sí porque el orden de la historia coincide con la ordenación radical y radicalmente dispuesta de una teleología de la conciencia de sí. La historia se hace humana, recibe su cualificación humana prestándose a esta lectura; se hace perfectamente sensata al surgir al nivel de la serie de pensamientos filosóficos, tendiendo hacia el sistema. Lo curioso es que *mi* conciencia se hace pensamiento al mismo tiempo que *la* historia. Y es el sistema el que lleva a cabo esta doble promoción: de la conciencia humana que se eleva a la claridad de la palabra filosófica y de la historia que accede a su racionalidad. Lo que espero de esta asunción de la historia en la historia de la filosofía, y de esta manera en el sistema, es la aparición de un sentido.

Pero he de confesar enseguida que esta aparición es una victoria pírrica; el triunfo del sistema, el triunfo de la coherencia, el triunfo de la racionalidad dejan una escoria gigantesca: *esa escoria es precisamente la historia.* ¿Por qué? Primeramente, está allí todo el meollo de la historia vivida por los hombres que, por contraste, parece insensato: es la violencia, la locura, el poder, el deseo; nada de todo eso puede pasar a la historia de la filosofía. Pero eso no sería nada todavía, ya que frente a la violencia —en el sentido en que la entiende Eric Weil— me veo obligado a escoger entre el sentido y el sin-sentido. Yo soy filósofo y elijo el sentido; tanto peor para el sin-sentido que queda. Pero lo que es mucho más grave es que no solamente he dejado fuera el sin-sentido, sino el «otro sentido», una forma distinta de tener sentido. Por eso no se puede ser hegeliano, ya que las dos posibilidades tienen una pretensión igual, pero diferente e irreductible a toda síntesis. En efecto, ejerzo una violencia sobre las filosofías al dejarlas entrar en esa especie de lecho de Procusto: el sistema exige que la filosofía de Spinoza no sea más que la filosofía de la substancia sin la subjetividad; pues bien, todo el que ha tratado con Spinoza sabe que esto no es verdad; si hay un movimiento del primer libro al quinto de la *Etica,* es porque está presente de alguna manera la conciencia de sí, aunque sólo sea bajo la forma dialéctica del hegelianismo; entonces hay que confesar que todo está en cada filosofía, que cada filosofía es a su manera la totalidad o, para hablar en el lenguaje de Leibnitz, una parte total o una totalidad parcial. No tengo ningún derecho a decir que una filosofía no es más que un momento; violentándola es como la reduzco y la fijo en un momento que tiene su sentido fuera de ella. Esa comprensión que hace poco calificaba de amistosa y que practicaría «la verdad en la caridad», llevaría hasta la coherencia interna y la suficiencia perfecta de la singularidad. En otras palabras, la otra manera de comprender que también espero es la que caería sobre una mónada o una persona, sobre una esencia enteramente personalizada, que no tendría ya sentido fuera de ella. Esta esencia singular exige el tipo de comprensión que consiste en hacerse otro, del mismo modo que encuentro en cada amigo la totalidad de una cierta experiencia humana.

Esta exigencia, que sirve de contrapeso a la de totalidad, es la exigencia de la comunicación. La comunicación excluye toda pretensión de englobar, de reducir al otro a una parte de mi discurso total. En el sistema, cada filosofía ocupa su lugar como un momento de *una única filosofía*; yo ejerzo un dominio soberano sobre las filosofías al comprenderlas como momentos, mientras que en la *actitud de comunicación* el filósofo al que intento comprender es realmente mi coloquiante; por tanto, no es un discurso parcial, sino una personalidad completa. Es sin duda otro modelo de verdad el que aquí invoco, una verdad tal que excluye toda «Suma». Podría decirse que aquí la verdad sería completa si pudiera acabarse la comunicación; pero ésta sigue estando abierta. La verdad, como dice Jaspers, no es sino el «filosofar en común». No puedo comprender a nadie más que si soy yo mismo alguien y si entro en el debate; desde ese momento, ya no hay ninguna posición privilegiada para leer el sistema; la verdad es radicalmente inter-subjetiva.

Por otro lado me gustaría abrir un paréntesis para corregir la palabra «comunicación», que es impropia en varios aspectos, ya que la comunicación según el modo histórico difiere básicamente de la comunicación con un amigo; aquí el otro responde, mientras que allí el otro, por definición, no responde. Lo que caracteriza a la comunicación histórica es el ser unilateral; la historia es ese segmento de la inter-subjetividad en donde la reciprocidad es imposible, ya que no tengo la presencia de los hombres del pasado, sino solamente sus huellas. Simiand llamaba a la historia el conocimiento por las huellas; en historia de la filosofía, la huella es la obra. Como historiador yo interrogo a una obra que no me responde; hay, por tanto, unilateralidad en la relación; sin embargo, puedo hablar, en el sentido amplio de la palabra, de comunicación, en cuanto que yo leo y comprendo al otro filósofo, formo parte de la misma historia que él; es en el interior del movimiento total de las conciencias en donde una conciencia comprende a otras que no responden.

2. *El discurso filosófico y la historia efectiva*

Subrayo, pues, estas dos ideas: *la comprensión en historia de la filosofía tiende hacia dos polos límites que nos representan dos modelos de verdad.* ¿Cómo puede servirnos este desdoblamiento de la comprensión y de la verdad en historia como revelador, respecto a la historia en general? Para responder a esta cuestión, hay que realizar un análisis intermedio que se refiere a la relación misma entre el discurso filosófico, comprendido en un sentido o en otro, y la historia, la historia efectiva, que recoge ese discurso y en la que éste se inscribe. Aquí es donde mi problema recoge y prolonga el que no deja de plantear una filosofía de la historia, cuando intenta

integrar en una única historia la serie económica, la serie política, la serie cultural. ¿Cómo se inserta la historia de la filosofía en la historia general? ¿Y se trata de una inserción?

Yo diría dos cosas, una *negativa* y otra *positiva* (siendo ésta evidentemente la más importante). La negativa es que tenemos que descartar primero, como demasiado ingenua, demasiado simplista, toda relación de tipo realidad-reflejo y hasta, más en general, todas las variedades de la relación de causa a efecto. O, más exactamente, este género de explicación tiene una validez restringida, que conviene delimitar bien para ver el punto más allá del cual deja de ser utilizable. La teoría del «reflejo» vale, rigurosamente hablando, mientras no se trata de explicar el nacimiento radical de un pensamiento filosófico, sino simplemente su peso social, su selección social, su éxito, su eficacia. Puede decirse que una época determinada pide tal tipo de filosofía, y esto de muchas maneras, como justificación, como arma, como expresión directa de sí misma, pero también como expresión de rechazo; en este sentido se puede decir que el pensamiento de una época es el reflejo de esa época y su efecto, con tal que se deje completamente de lado el problema radical del nacimiento de una problemática filosófica, midiendo simplemente el éxito histórico de una doctrina. El segundo límite de este tipo de explicación sociológica de la historia de la filosofía es que hay que limitarse a explicar unos tipos, y no ya unas singularidades. Por ejemplo, se puede mostrar legítimamente que la burguesía francesa, en su fase ascendente, tenía necesidad de algo parecido al cartesianismo. Pero otro racionalismo podría igualmente haber hecho entonces un buen negocio; en una fase de duda sobre sí mismo, como ha mostrado Goldmann, la misma clase puede pedir algo así como una filosofía trágica. Me parece que, dentro de estos límites, es legítimo recurrir a una explicación sociológica que establezca algunas correlaciones entre ciertas formas de ambientes económico-sociales y ciertos tipos de pensamiento, ciertos tipos de visión del mundo.

Pero lo que hemos justificado de este modo no es la historia de la filosofía, sino la sociología del conocimiento, que es perfectamente legítima como ciencia. Pues bien, lo mismo que la sociología del conocimiento es una actividad científica, también la historia de la filosofía es una actividad filosófica. Es el filósofo el que, para filosofar, intenta comprenderse por medio de su memoria histórica; y es un acto de filosofía el hacer historia de la filosofía. Pero lo que se escapa de la sociología del conocimiento y sólo puede ser recogido en una historia filosófica de la filosofía es precisamente el origen del sistema, esto es, la constitución de un cierto discurso a partir de un cierto número de cuestiones fundamentales. Es evidente que se da un hiato entre lo que es simple eficacia social —eso que llamábamos hace poco el peso social de una doctrina— y la constitución de una problemática, porque es en un terreno distinto del terreno operatorio, utilitario,

pragmático, donde nace una filosofía al mundo del discurso. Nace según una *intención* propia; esa *intención* filosófica es la de decir lo que es tal como es. La aparición del verbo *ser* en la filosofía griega es un testimonio de esta intención filosófica. Este género de cuestiones excede toda especie de causalidad social. Y es también este tipo de cuestiones el que no puede aparecer más que en las singularidades, no ya en los tipos. Los tipos suponen formas abstractas de cuestiones, cuestiones generales, que nadie plantea; tan sólo esas cuestiones, que están «en el aire», están sometidas a una sociología del conocimiento, pero no el nacimiento de un *problema* filosófico en una filosofía *singular*.

Si rechazamos esta relación de efecto a causa y, más aún, de reflejo a realidad, entre una filosofía y su ambiente, ¿en qué consiste la relación positiva que existe, como sabemos, entre un pensamiento y una época? Sería absurdo decir que una filosofía como la de Platón o la de Spinoza no guarda relación con su tiempo. ¿Pero cuál es esa relación? Creo que podríamos orientarnos hacia la solución diciendo que una filosofía *aparece* en una cierta situación. La palabra situación puede dirigirnos hacia algo bastante distinto de la relación de causa efecto, o de reflejo a realidad; porque, ¿cómo puedo acceder al sentido de una situación, a la situación de un artista, a la situación de un pensador, y en general de un creador? Está claro que no la conozco en cuanto que es «su» situación, fuera de su obra, antes de su obra, sino en cierto modo «en» y «por» su obra.

Por el mero hecho de surgir, una filosofía tiene una situación; debido al hueco que, al nacer, pone de manifiesto en su época, tiene por delante unas causas; se da una realidad de la que será en adelante un reflejo. Hay, pues, una relación más primitiva que la relación de la realidad con su reflejo, o de la causa con su efecto; habiendo nacido esa obra, es posible describirle en adelante una situación. Hay aquí algo absolutamente paradójico en lo que hemos de detenernos: la situación no es un conjunto de condiciones que habrían sido las mismas aunque el filósofo fuera otro, que habrían producido mecánicamente su efecto cultural, permitiéndonos por consiguiente ir de lo social a lo ideológico; al contrario, tengo que colocarme en la obra para desvincularla de su situación, como siendo ella misma la que la hizo surgir, la que la puso de relieve. Sartre lo ha mostrado de forma muy interesante en su artículo de *Temps modernes,* titulado *Questions de méthode:* hay que partir siempre del artista para descubrir cuál es la situación que ha hecho suya al hacer aquella obra.

Intentemos exprimir aún más el argumento; esto es más fácil de hacer con el filósofo que con el artista. ¿Cómo manifiesta el filósofo su situación? Es curioso cómo la situación social, política, de una gran filosofía no aparece del todo clara en su *texto;* no se la menciona ni se la señala en ninguna parte; sin embargo se la *manifiesta.* Se la manifiesta de alguna manera, muy indirecta, a través de los *problemas* que el filósofo plantea; en

otras palabras, su situación ha sufrido una especie de trasmutación, de trasvaloración; de situación vivida, se ha convertido en un problema dicho, en un problema pronunciado, enunciado. ¿Qué quiere decir esto? Hagamos una primera observación, a primera vista anodina, pero en realidad decisiva: es en un discurso, y sólo en un discurso, donde el filósofo puede hacer aparecer su época. La obra del filósofo es una obra de palabra y únicamente de palabra, de manera que nuestro problema presenta el aspecto más extremo, y quizá el más claro, de la relación que puede haber entre la historia efectiva y el discurso, la historia efectiva que hacen los hombres y el discurso que ellos forjan. Parece evidente que la filosofía es palabra, pero esto basta para que se evite la relación causa-efecto y realidad-reflejo. Ningún discurso, como tal, puede ser reflejo. Si la palabra tiene algún sentido, el reflejo es una cosa, un objeto, por ejemplo, el reflejo en un cristal; pero no conocemos reflejos que sean discursos y esta relación es simplemente significada. En este sentido el caso del filósofo es más esclarecedor que cualquier otro, ya que el discurso que él pretende exige el planteamiento de cuestiones universales. Esto nos lleva al centro de la dificultad y de la paradoja, ya que una filosofía singular, al aparecer, manifiesta su época expresándola en el elemento de lo universal, planteando la pregunta: «¿Qué es un juicio sintético *a priori*?», inaugura Kant su filosofía, y la cuestión que plantea es una cuestión universal; y es en esta cuestión universal donde él hace aparecer la estrechez de su situación singular, donde él la manifiesta.

La obra filosófica da forma primeramente a la cuestión de donde procede; pues bien, la forma universal de la cuestión es el problema. El filósofo expresa, planteándola universalmente, en forma de problema, la dificultad que le es propia y que le constituye. Expresa dando forma.

Se ve entonces cuán difícil resulta encontrar una relación directa entre una filosofía y un ambiente económico-social y político; decíamos que hay que encontrar esta situación en la obra misma, pero es propio de la obra filosófica trasponer todos estos problemas tan singulares, vividos por el filósofo, a una cuestión universal. Se ha llegado a decir que la obra filosófica disimula su situación social y política. Lo que pasa es que disimular no quiere decir precisamente mentir. Ese disimulo no sería conciencia falsa más que si pretendiera enunciar la situación. «Disimula», porque no quiere decir en qué época ha nacido, cuál es el ambiente social que expresa; es otra cosa lo que quiere decir. Ella se pregunta: ¿qué es lo real? ¿qué es la *physis*? ¿qué es una idea? ¿qué es la trascendencia? Y en esto la filosofía es muda sobre su situación; el mutismo del filósofo sobre su propia situación —de clase o de otro tipo— es lo que constituye el desinterés de su cuestión. Su cuestión disimula su situación porque su situación se ha visto como trasformada en cuestión desinteresada. Disimula porque supera, porque trasciende.

Entonces, es siempre de forma indirecta como se puede establecer la relación que liga una obra filosófica con su época, ya que esa relación no puede buscarse más que en la obra misma, y la obra más perfecta es la que más disimula. Si hay un problema de conciencia falsa, en el sentido de Marx y de Lukácks, es porque puede insertarse una relación mentirosa en esa relación fundamental de toda obra de palabra con una situación, porque una obra de palabra supera su situación y la disimula al superarla; este disimulo primitivo es el que puede convertirse en mala conciencia, en mentira, en negativa a reconocer su situación: el filósofo pertenecerá a la mentira de su época cuando, amparándose en el discurso universal, niegue que tiene una clase, pretenda saber de forma barata el movimiento de la historia, de la liberación y de la emancipación, mientras que era tan sólo intencionalmente como superaba su situación; sigue siendo, no obstante, verdad que, por su manera de cuestionar, superaba efectivamente su situación, aunque sólo fuera intencionalmente.

Esta relación entre una época histórica y una obra filosófica —una relación de manifestación-disimulo— es la forma extrema del estatuto del lenguaje en el mundo. El lenguaje que pretende ser más universal revela lo que acontece con toda palabra, con todo discurso en una sociedad; desde que una época se representa a sí misma por medio de sus obras, ya ha salido de la estrechez de su propia situación. Por eso nunca se pueden reducir las obras literarias, y en general ninguna obra, a una simple capa de apariencias, a la espuma de la ola que acaricia una playa. Es una realidad nueva, que tiene su propia historia, la historia del discurso, que pide una comprensión propia, y que sólo se relaciona con su situación superándola. Es este sentido, la significación de la palabra excede siempre a la función del reflejo. Recordemos el sueño de Constantinopla, entre los musulmanes, del que se ha discutido recientemente. No se puede ver en él más que una ambición política. Pero desde que ese sueño se «dijo» en un mito, superó a Constantinopla y pudo convertirse en un símbolo escatológico; esto es tan verdad que este tema de la conquista de la ciudad aparece también en la mística cristiana, en el «castillo» de santa Teresa, y finalmente en *El castillo* de Kafka. Volvemos a encontrarnos con este tema en el Santo Grial, o en la búsqueda del «tesoro», con la misma riqueza de armonías míticas y místicas; se da de esta manera un plus de significación en la obra, en el mito, que excede a su soporte histórico, aunque siempre pueda vislumbrarse ese soporte histórico, social, económico; pero desde que se «dice», sufre una transformación en el elemento del Logos, y esa palabra podrá repetirse a partir de otras situaciones históricas, y podrá ser de este modo comprendida.

3. *La contradicción de toda historicidad*

Resumamos. En la primera parte intenté mostrar cómo la historia de la filosofía suponía un estilo extraño de comprensión, ya que nos proponía dos modelos de verdad: uno que tendía hacia el sistema y el otro que atendía a la vida singular. Pues bien, mi problema era el de saber lo que esta contradicción nos enseña sobre la historia en general. Para resolverlo, introduje una cuestión intermedia: ¿cómo se relaciona la historia de la filosofía con la historia? Hemos visto que no se relaciona con ella al estilo de un efecto o de un reflejo, sino constituyendo un universo significante, que siempre excede a su propia causalidad histórica.

Puesto que siempre hay «más» en el discurso filosófico, la historia de la filosofía puede revelar ciertos aspectos de la historia que de otro modo no aparecerían:

1. Primeramente, esta doble lectura de la historia de la filosofía revela un doble aspecto, virtualmente presente en toda historia. Toda historia puede comprenderse como advenimiento de un sentido y emergencia de unas singularidades. Esas singularidades son tanto de acontecimientos, como de obras o de personas. La historia vacila entre un tipo estructural y un tipo acontecitivo. Pero es únicamente en la clarificación del discurso filosófico donde estas dos posibilidades se separan y se manifiestan.

¿En qué sentido la historia encierra esta doble posibilidad? Por un lado hablamos de la historia en singular y decimos que hay una única historia, una única humanidad: «Toda la serie de hombres —escribe Pascal en el fragmento de un *Traité du vide*— debe considerarse como un mismo hombre que subsiste y que aprende continuamente». Tenemos la convicción de que siempre que nos encontramos con algún signo humano podemos *a priori* referirlo a un único campo de humanidad. Esto ya lo sabía yo antes de hacer historia, por una especie de comprensión antipredicativa del campo histórico. Pero el historiador no puede dar razón de esta comprensión; sigue siendo para él un «pre-juicio», en el sentido fuerte de la palabra. Este prejuicio del historiador sólo se justifica por el intento del filósofo de recuperar, en un único discurso, los discursos parciales. Aun sin ser hegelianos, y aun sin ser del todo filósofos, tenemos el sentimiento de que todo lo que han dicho los filósofos, siempre y en todas partes, *tiene que* poder constituir un continente, una realidad unida: es la palabra humana, es el discurso, es el Logos, diré por tanto que es el sistema, la posibilidad límite del sistema lo que revela que la historia es potencialmente una. (Volveré a continuación sobre la palabra «potencial».)

Pero delante de mí tengo otro convencimiento que el primero no puede extirpar. Si digo «historia» en singular, la historia es también la historia de los hombres en plural, es decir, no sólo de los individuos, sino de las

comunidades y de las civilizaciones. Por tanto, hay cierto pluralismo igualmente inscrito en la pre-concepción del drama histórico y del trabajo histórico. No sólo pongo a los hombres en plural sino también los acontecimientos; si hay *un* acontecimiento, tambien hay *acontecimientos*. La historia es necesariamente una diversidad, una multiplicidad: está esto y luego aquello. Está el «luego», y el «más tarde», y eso es lo que hace que haya historia. Si no hubiera rupturas, innovaciones, tampoco habría historia. Por tanto, ¿dónde se hace perfectamente manifiesto ese otro aspecto latente de la historia, su aspecto acontecitivo? En la singularidad de las obras. Es allí donde el historiador demuestra su carácter, por así decirlo, granular, su carácter cuántico. No conocemos el espíritu más que en las obras del espíritu, en las obras culturales, cada una de las cuales pide nuestra amistad y, cuanto más avanzamos en esa amistad con las obras, más reducimos las generalidades que la ocultan, más progresamos en dirección hacia lo singular y lo único.

De este modo se manifiesta, gracias al discurso filosófico, en cuanto que no es reflejo sino constitución de sentido, el doble carácter de toda historia, que consiste a la vez en ser estructural y acontecitivo, en ser unidad de la historia y multiplicidad de los acontecimientos, de las obras y de los hombres. Esta es nuestra primera conclusión: la historia de la filosofía manifiesta la dualidad latente de toda historia; al explotar ella misma en dos modelos de inteligibilidad, revela lo que estaba subyacente a la historia.

2. Esta primera conclusión está pidiendo una segunda. Esta división entre lo estructural y lo acontecitivo, que se ha llevado a cabo en la comprensión de las obras y especialmente de las obras filosóficas, es en cierto modo una destrucción de la historia. Esta segunda conclusión es quizá más paradójica que la primera. Pues bien, es la doble destrucción de la historia la que revela a la historia como historia.

Es interesante observar que los dos modelos límite de la comprensión en historia de la filosofía, el sistema y la singularidad, representan cierta supresión de la historia. Primeramente, desde que hay sistema deja de haber historia. En la *Fenomenología del Espíritu* todavía se encuentra cierta historia, por otra parte «ideal», constituida por las «figuras» del Espíritu; pero cuando se pasa a la *Lógica* de Hegel, ya no hay «figuras», sino «categorías»; ya no hay nada de historia. El límite de la comprensión histórica, por consiguiente, es la supresión de la historia en el sistema. Vemos esto mismo en la obra de Eric Weil, al que admiro mucho; las actitudes siguen estando en la historia y las categorías no componen ya una historia, sino una *Lógica de la filosofía*. El paso de la historia a la lógica significa la muerte de la historia. Por otra parte, en la segunda dirección, no queda menos destruida la historia. Cuando se practica la historia de la filosofía según el segundo método, se desemboca en una especie de esquizofrenia, se vive en un filósofo, luego en otro, sin que haya paso del

uno al otro; puede decirse incluso que esos filósofos no pertenecen a ninguna época, que son singularidades que flotan por encima de la historia, esencias singulares acrónicas, intemporales. La obra se ha convertido en una especie de absoluto, que contiene su propio pasado, pero su pasado esencializado. La obra de Spinoza tiene tal pasado, pero ese pasado, incluido en ella, se convierte en esencia y la esencia por su parte no es en ningún momento; puede decirse que esa obra singular, así comprendida, «es», que es «así», y por ese título, irrefutable. Nietzsche decía: «No se puede refutar un sonido», ni tampoco una palabra así absolutizada.

Como se ve, la historia de la filosofía no revela el carácter fundamental de toda historia, el ser a la vez acontecitiva y estructural, más que por su propio trabajo, que ha suprimido la historicidad. Ese sería quizá el único sentido que se le puede dar a la noción de fin de la historia. Toda filosofía es, en cierto modo, el final de la historia. El sistema es el final de la historia, porque se anula en la Lógica; la singularidad es también el final de la historia, puesto que en ella se niega toda la historia. Se llega al resultado, totalmente paradójico, de que es siempre en la frontera de la historia, del final de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad.

3. Así llegamos a la última conclusión: si la historia se revela como historia en la medida en que es superada, en dirección hacia el discurso o en dirección hacia la obra singular, entonces habrá que decir que la historia no es historia más que en la medida en que no accede ni al discurso absoluto ni a la singularidad absoluta, en la medida en que su sentido permanece confuso, mezclado. La historia vivida, la historia hecha, es todo lo que ocurre antes de esa disgregación y de esa supresión. Antes de esa disgregación, la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de que es virtualmente acontecitiva y virtualmente estructural. La historia es realmente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es inútil; justifica al historiador. Lo justifica de todas sus indecisiones. El método histórico no puede ser más que un método inexacto. Hemos comprendido esta necesidad a partir de un punto en el que todas esas dificultades serían superadas, pero en el que no habría ya historia. Todas las dificultades del método histórico quedan justificadas a partir de ese límite del discurso filosófico. La historia quiere ser objetiva, y no puede serlo. Quiere hacer revivir, y no puede hacer más que reconstruir. Quiere hacer las cosas contemporáneas, pero al mismo tiempo necesita restituir la distancia y la profundidad del alejamiento histórico. Finalmente, esta reflexión tiende a justificar todas las aporías del oficio de historiador, las que Marc Bloch había señalado en su alegato a favor de la historia y del oficio de historiador. Esas dificultades no se deben a vicios de método, sino que son equívocos bien fundados.

Terminemos con algunos corolarios. Si la historia es lo que ocurre más

acá de esa clarificación por el discurso, hay que decir también que la historia universal no *existe.* Si existiera, sería el sistema y no sería ya la historia. Por eso la idea de historia universal no puede ser más que una tarea, una idea de la razón. Esa tarea guarda al historiador de las civilizaciones de creer que hay islotes incomunicables; desde que hay dos islas, las pienso juntas en un mismo cosmos; por eso, siempre será preciso buscar relaciones entre todas las totalidades parciales.

Habrá que decir igualmente que, si la historia universal no existe, tampoco existen singularidades absolutas; no podrían existir más que en obras perfectamente singularizadas. Pues bien, la historia comprende también fuerzas, tendencias, corrientes, energías anónimas y colectivas; es sólo en obras perfectas y raras donde es posible, si no alcanzar al menos acercarse a la singularidad. Hay pocos seres que sean personales, realmente personales. La personalidad es un límite de la existencia; lo histórico es lo que no puede llegar al último grado de la clarificación, ni en el sentido del sistema, ni en el sentido de la singularidad. Por tanto, lo equívoco de la historia es también su imperfección, que la retiene siempre más acá de todo lo que pudiera consumarla, bien sea del lado de la unidad de sentido, bien del lado de las obras singulares. Y como lo que consumaría sería también lo que suprimiría, quizá haya que decir —aunque la frase sea un poco hegeliana— que sólo lo que suprime es también lo que manifiesta.

II. PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

EL CRISTIANISMO Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Progreso, ambigüedad, esperanza

Sería pretencioso dar actualmente una respuesta total al problema del sentido de la historia; se necesitaría tener la competencia del historiador, la del sociólogo y la del teólogo. Este estudio no pretende más que desbloquear el problema, mostrando que hay varios niveles de lectura de la historia; por consiguiente, quizá haya varias respuestas escalonadas a esta cuestión del sentido de la historia; una lectura cristiana del misterio de la historia está quizá llamada a corregir de alguna manera otras lecturas que siguen siendo verdaderas en su orden.

El tipo de falso problema que se nos ofrece en principio es el conflicto entre la escatología cristiana y la noción de progreso. La polémica religiosa se ha metido con frecuencia en este atolladero; es verdad que este tema del progreso espontáneo y continuo de la humanidad salió de una laicización y, en definitiva, de una degradación racionalista de la escatología cristiana; pero no hay nada tan engañoso como esta oposición progreso-esperanza o progreso-misterio. Al mostrar cómo la historia se presta a varios niveles de lectura se verificará que progreso y misterio no se enfrentan en el mismo nivel. El tema del progreso no se plantea más que si se decide no conservar de la historia más que lo que puede considerarse como la *acumulación de algo adquirido.* (Veremos que este primer nivel es el de los instrumentos, en el sentido más amplio de esta palabra: instrumento material, instrumento cultural, instrumento de conocimiento, y hasta instrumento de conciencia y de espiritualidad). Pero en ese nivel no se da ningún drama; no hay drama porque se ha puesto entre paréntesis a los hombres, para

considerar tan sólo el brote anónimo de un instrumental. (Todo esto espero que resulte más claro cuando pasemos a los detalles; de momento sólo se trata de indicar las articulaciones fundamentales del problema).

Pero hay un segundo nivel de lectura, en donde la historia se presenta como un drama, con decisiones, crisis, crecimientos y decadencias; pasamos aquí de una historia *abstracta,* en la que sólo se consideran las obras de los hombres y la acumulación de sus huellas, a una historia *concreta*, en donde hay unos *acontecimientos.* Todo este análisis tenderá a mostrar que es sobre esta segunda lectura de la historia donde empieza a articularse una visión cristiana de la historia, y no sobre la primera.

La dificultad principal será entonces la de decir en qué sentido el cristiano tiene una base para reconocer un sentido global a esta historia que supone decisiones y acontecimientos, en una palabra, la de situar la esperanza cristiana respecto a esta aventura abierta, incierta, ambigua.

Se han pronunciado tres palabras que van a jalonar nuestra reflexión: progreso, ambigüedad, esperanza. Señalan tres cortes en el flujo de la historia, tres maneras de comprender, de captar el sentido, tres niveles de lectura: nivel abstracto del progreso, nivel existencial de la ambigüedad, nivel misterioso de la esperanza.

El plano del progreso

Se puede hacer salir del carril el problema del progreso, planteando la cuestión previa: ¿de qué puede darse un progreso? ¿qué cosa es capaz de progreso?

Si el hombre rompe de una forma tan visible con la naturaleza, con la repetición sin fin de las costumbres animales, si el hombre tiene una historia, es sobre todo porque *trabaja* y trabaja con unos *instrumentos.* Con el instrumento y con las obras producidas gracias a él observamos un fenómeno interesante: el instrumento y las obras del instrumento se conservan y se capitalizan. (La conservación del instrumento es incluso, a los ojos del paleontólogo, uno de los signos inequívocos del hombre). Tenemos aquí un fenómeno realmente irreversible. Mientras que el hombre mismo comienza de nuevo, los instrumentos y las obras del hombre continúan. El instrumento deja una huella que concede al tiempo humano —al tiempo de las artes— una base continua, el tiempo de las obras.

En este tiempo de las obras es donde puede haber progreso.

Pero, antes de examinar en qué sentido el instrumento supone no solamente un crecimiento, sino un progreso, tendremos que tomar conciencia de toda la amplitud de esta noción de instrumentalidad.

El mundo técnico en sentido estricto —es decir, los instrumentos

materiales prolongados por las máquinas— no comprende todo el *mundo instrumental* del orden. El saber también es a su modo un instrumento; todo lo que el hombre ha aprendido, todo lo que sabe —todo lo que sabe pensar, decir, sentir, hacer—, todo esto es «adquirido»; el saber se estratifica, se sedimenta como los instrumentos y las obras salidas de los instrumentos. Concretamente, es la escritura y de forma más decisiva la imprenta, las que han permitido al conocimiento dejar huellas y acumularse. El saber está ahí, en los libros y las bibliotecas, como una cosa disponible, como una parte del mundo instrumental (por otra parte, las máquinas mismas son signos solidificados respecto al mundo instrumental de los instrumentos y del mundo). Gracias a esta sedimentación, la aventura del conocimiento es irreversible, lo mismo que la aventura técnica; todo nuevo pensamiento se sirve de manera instrumental de los pensamientos antiguos y trabaja con vistas a la historia.

«Toda la serie de seres humanos —decía Pascal en el *Fragmento de su Traité du Vide*—, toda la serie de seres humanos, durante el largo curso de los siglos, debe considerarse como un mismo hombre que sigue existiendo y que aprende continuamente». La historia de las técnicas y de los inventos forma una sola historia, una historia en singular, en la que colaboran los genios diversos de los pueblos y de los individuos que llegan a olvidarse en ella y se funden en ella. En efecto, la unicidad de esta historia aparece tanto más claramente cuanto que la personalidad del inventor queda borrada por el invento en el momento en que cae en la historia común; la historia misma del descubrimiento, el drama singular que cada uno de ellos ha podido significar para un hombre mortal, quedan como entre paréntesis para que se constituya un curso anónimo del poder y del saber humanos; y aunque la historia de las técnicas, de las ciencias y en general del saber guarde el recuerdo de las crisis de los métodos y de las soluciones, no es para ilustrar la *existencia* de los hombres que lucharon denonadamente con los problemas; esas crisis sólo se recuerdan bajo su aspecto metodológico y no existencial, como reelaboración del saber anterior a partir de una nueva hipótesis de conjunto en la que llega a integrarse lo anteriormente adquirido. Aquí no hay pérdida radical, trabajo inútil, ni por tanto drama verdadero.

Sigamos adelante: hay aquí no sólo una aventura del conocimiento, sino una aventura de la *conciencia,* que entra en la categoría muy amplia de instrumento. La reflexión moral, el autoconocimiento, la comprensión de la condición humana se acumulan en cierto sentido como instrumentos de vida. Hay una «experiencia» moral y espiritual de la humanidad que se capitaliza como un tesoro. Las obras de arte, los monumentos, las liturgias, los libros de cultura, la espiritualidad, de piedad forman un «mundo» inserto en el mundo y nos dan algunos puntos de apoyo, como objetos, de las cosas fuera de nosotros. Desde luego, hay que distinguir aquí, más que

en cualquier otra parte, el plano de las decisiones, de los acontecimientos, de los *actos* en donde el hombre recomienza siempre de cero, en donde el hombre se cierra sobre su experiencia al morir, en donde las civilizaciones mueren de hambre en medio de sus alimentos espirituales, y el plano de las huellas, de las obras que se han dejado, de la *tradición;* prescindiendo de las decisiones, de los acontecimientos y de los actos es como se aísla el movimiento de la tradición, como una especie de motivación histórica que no deja de crecer, como un fenómeno de acumulación; este impulso no puede romperse más que por las grandes catástrofes cósmicas o históricas —un terremoto o una invasión—, que destruyen la base material de esa experiencia. Por eso es por lo que no podemos «repetir» a Sócrates, a Descartes, a Leonardo da Vinci; sabemos más que ellos; tenemos una memoria de humanidad más rica que la suya, es decir, a la vez más amplia y más sutil. (Lo que hagamos existencialmente de ella es otra cuestión).

Por tanto, había que recomenzar tomando una visión bastante amplia de la historia como acumulación de huellas, como sedimentación de las obras humanas desligadas de sus autores, como capital disponible. Este análisis provisional pone de relieve la fuerza inmensa del progreso y muestra al mismo tiempo sus límites: fuerza inmensa, porque el mundo instrumental es mucho más vasto que lo que llamamos ordinariamente el mundo técnico y abarca también nuestro saber y nuestras obras de cultura y de espiritualidad; límites, porque el progreso no concierne más que a un espíritu anónimo, abstraído de la vida humana, al dinamismo de las obras del hombre, alejadas del drama concreto de los individuos que sufren y luchan y de las civilizaciones que crecen y se debilitan.

Por eso no hay en este plano una confrontación decisiva entre el «sentido cristiano de la historia» y ese brote anónimo; el cristianismo irrumpió en el mundo helénico introduciendo un tiempo de acontecimientos, de crisis, de decisiones. La Revelación cristiana escandalizó a los griegos con el relato de esos acontecimientos «sagrados»: la creación, la caída, las alianzas, las explosiones proféticas y, más radicalmente, los acontecimientos «cristianos» de la encarnación, la cruz, el sepulcro vacío, el acontecimiento de la Iglesia en Pentecostés... A la luz de estos acontecimientos excepcionales, el hombre abría los ojos a ciertos aspectos de su propia experiencia, que él no sabía ver; también su propio tiempo humano estaba hecho de acontecimientos y de decisiones y jalonado por grandes opciones: rebelarse o convertirse, perder la vida o ganarla. Con eso mismo quedaba valorada la historia, pero una historia concreta, en la que ocurre algo, en la que los pueblos mismos tienen una personalidad que también puede perderse o ganarse.

Por eso una reflexión sobre el progreso, debido a su carácter abstracto y anónimo, se sigue situando más acá del plano en que es posible una confrontación con el «sentido cristiano de la historia». Esto no quiere decir

que no siga siendo posible ningún recorte, ya que hemos omitido precisamente un rasgo de esa historia anónima, de esa epopeya de las obras del hombre sin el hombre. Este rasgo es el que permite llamarlo progreso y no solamente evolución, cambio e incluso crecimiento; afirmar que este crecimiento de utensilios, de saber y de conciencia es un progreso es decir que ese *más* es un *mejor*; es, por tanto, atribuir un *valor* a esta historia que es sin embargo anónima y sin rostro.

¿Qué quiere decir esto? ¿y cuál es la incidencia del «sentido cristiano de la historia» en esta afirmación?

Me parece que el valor que se revela en este nivel es la convicción de que el hombre cumple su *destino* mediante esta aventura técnica, intelectual, cultural, espiritual, que el hombre está en su línea de criatura cuando, rompiendo con la repetición de la naturaleza, se hace historia, integrando a la naturaleza en su historia, emprendiendo un amplio esfuerzo de humanización de la naturaleza. No sería difícil mostrar en detalle cómo el progreso técnico, en el sentido más estricto y material, realiza este destino del hombre; es él el que ha permitido aliviar el trabajo de los obreros, el que ha multiplicado las relaciones interhumanas y el que ha esbozado ese reinado del hombre sobre toda la creación. Y esto es *bueno*.

¿Qué dice aquí el cristianismo? A diferencia de la sabiduría griega, no condena a Prometeo; el «pecado de Prometeo», para los griegos, es haber robado el fuego, el fuego de las técnicas y de las artes, el fuego del conocimiento y de la conciencia; el «pecado de Adán» no es el pecado de Prometeo; su desobediencia no es haber sido hombre técnico y sabio, sino haber roto, en su aventura de hombre, el vínculo vital con lo divino; por eso, la primera expresión de ese pecado es el crimen de Caín, el pecado contra el hermano y no el pecado contra la naturaleza, el pecado contra el amor y no el pecado contra la existencia animal y sin historia.

Pero si el cristianismo no condena a Prometeo, reconociendo incluso en él la expresión de una intención de la creación, tampoco *se interesa* fundamentalmente por ese aspecto anónimo y abstracto de la historia de las técnicas y de las artes, del conocimiento y de la conciencia. Se interesa por lo que los hombres concretos hacen de ello para su pérdida o su salvación. En el fondo, el valor del progreso sigue siendo un valor abstracto, como el propio progreso; el cristianismo se dirige a la totalidad del hombre, a su comportamiento completo, a su existencia total. Por eso las discusiones sobre el progreso son en el fondo bastante estériles; por un lado, es un error condenar la evolución, pero por otro no se gana tampoco mucho con elogiarla.

Efectivamente, esa misma epopeya colectiva que tiene un valor positivo, si se considera el bloque el destino de los hombres, la realización de la especie humana, se hace mucho más ambigua si se la refiere a un hombre concreto. En cada época lo que sabemos y lo que podemos es a la

vez una oportunidad y un peligro; el mismo mecanismo que alivia el trabajo de los hombres, que multiplica las relaciones entre los hombres, que atestigua el reinado del hombre sobre las cosas, inaugura también males nuevos: el trabajo parcelario, la esclavitud de los usuarios respecto a los bienes de la civilización, la guerra total, la injusticia abstracta de las grandes administraciones, etc. Se encontraría esta misma ambigüedad inherente a lo que llamábamos hace poco el progreso del conocimiento o de la conciencia.

Esta ambigüedad nos obliga, por consiguiente, a pasar de un nivel a otro, del nivel del progreso anónimo al nivel de la aventura histórica del hombre concreto. Es ese nivel es donde el cristianismo se enfrenta con nuestro sentido de la historia.

El plano de la ambigüedad

Se siente la tentación de creer que, al dejar el nivel del progreso anónimo, se abandona también toda consideración histórica y se sumerge uno en la soledad de la persona. No es así; hay allí precisamente una historia concreta, es decir, una figura de conjunto, una forma significativa que van elaborando las acciones y reacciones de los hombres, unos sobre otros.

Vamos a ver algunas de las manifestaciones de esta historia concreta, para reconocer con ellas las verdaderas categorías de la historia (entiendo por categorías de la historia las nociones que nos permiten pensar históricamente, como crisis, apogeo, ocaso, periodo, época, etc.).

El primer dato de esta nueva dimensión histórica es el hecho de que hay *varias* civilizaciones. Hay una única humanidad desde la perspectiva del progreso; pero hay *varias* humanidades desde la perspectiva de la historia de las civilizaciones. Estas dos lecturas no se excluyen entre sí, sino que se superponen de alguna manera en una especie de sobreimpresión.

Pues bien, ¿qué son cada una de estas humanidades? Un conjunto histórico-geográfico, que tiene su propia área, si no sus contornos, o en todo caso sus centros vitales, sus focos de irradiación, sus zonas de influencia, etc. Hay una cierta unidad de memoria y una cierta unidad de proyecto que reúne a los hombres en el tiempo y define de este modo la pertenencia de esos hombres al mismo «espacio» de civilización. Así, el corazón de una civilización es un querer-vivir global, un estilo de vida; y ese querer-vivir está animado por unas estimaciones, por unos valores. Evidentemente, hay que evitar reducir esas valoraciones concretas a una tabla abstracta de valores (como cuando se dice que el siglo XVIII nos ha legado la idea de tolerancia, la idea de igualdad ante la ley, etc.); se trata de valores vividos, actuados, que hay que vivir en las tareas concretas, en la

forma de vivir, de trabajar, de poseer, de distribuir los bienes, de aburrirse y de divertirse. (Un ejemplo interesante de esta comprensión histórica es el que nos ha dado Huizinga en *El otoño de la Edad Media).*

La mejor prueba de que no basta con conocer el instrumental (incluso en el sentido más amplio) de una civilización para comprenderla, es que la significación de ese instrumental no está en él mismo; depende de las actitudes fundamentales que han tomado los hombres de una civilización determinada respecto a sus propias posibilidades técnicas; hay pueblos que rechazan la industrialización; hay clases —los campesinos, los artesanos— que resisten a la modernización; en 1830-1832 se observaron reacciones antitecnicistas en la clase obrera (cf., en este sentido, las ideas de Schuhl en *Filosofía y Maquinismo).* Por eso el instrumento no es útil si no es apreciado; hay por tanto un plano más profundo que la historia de las técnicas, que no es una historia de los medios; la historia concreta sería una historia de los fines y de los medios, una historia de las intenciones completas del hombre; una civilización es una manera temporal de proyectar un estilo concreto de existencia, de querer el hombre.

Pues bien, con este primer aspecto de la historia concreta —digamos: con los estilos civilizadores— vemos cómo aparecen unas categorías de la historia que disimulaba el progreso. Un primer hecho brutal: las civilizaciones nacen y mueren. La humanidad dura a través de las civilizaciones que pasan; por tanto, es posible mantener a la vez una concepción cíclica de los *períodos* históricos y una concepción lineal del progreso; estas dos concepciones están desniveladas: una está en un nivel más «ético», la otra en un nivel más «técnico». Por eso, mientras que el fenómeno del progreso estaba ligado al hecho de la acumulación de huellas, a la «sedimentación» de lo adquirido, la vida y la muerte de las civilizaciones están ligadas a la noción de «crisis». Este punto ha sido fuertemente señalado por Toynbee en *Estudio de la Historia* (no es casual que sea un historiador de las civilizaciones el que haya sido llevado a reorganizar nuestras ideas sobre la historia en torno a unas categorías irreductibles al plano técnico y emparentadas más bien con la vida de la conciencia y del querer). Cada civilización le parece estar caracterizada por *situaciones,* que son para ella otros tantos *desafíos* (el reto del frío, de la inmensidad continental, de la superpoblación, de la división religiosa, de la división lingüística, de la lucha de clases, etc.); cada desafío es como la pregunta de la esfinge: «Responde, o serás devorado»; la civilización es el conjunto de respuestas a estos desafíos; mientras haya núcleos creadores que «respondan», la civilización vivirá; cuando repita sus viejas respuestas y no invente soluciones para los nuevos apuros, morirá. Entonces, el destino de una civilización es siempre incierto; puede inventar o no respuestas que la hagan sobrevivir, estancarse, vivir de valores obsoletos y caer en el ocaso. Se da el sueño y el despertar, el renacimiento y el ocaso,

la restauración y la resistencia, la invención y la supervivencia.

No hay ningún historiador que no emplee la mayor parte de estas palabras en un momento u otro; ordinariamente no las critica, sino que las utiliza simplemente. Pues bien, desde que se explicita su sentido, resulta claro que no pertenecen al mismo ciclo que las nociones del progreso; aquí lo peor siempre es posible y nunca seguro.

Una historia comprendida de este modo está singularmente más cerca de la historia que supone el cristianismo, con sus decisiones y sus crisis.

Habría que corregir ahora esa idea todavía demasiado simplista de que una civilización no avanza en bloque ni se estanca en todos sus aspectos. Hay en ella varias líneas que es posible seguir en cierto modo longitudinalmente: línea del equipamiento industrial, línea de la integración social, línea de la autoridad y de la fuerza pública, línea de las ciencias y de las artes (tales ciencias y tales artes), etc. A lo largo de estas líneas aparecen entonces crisis, crecimientos, regresiones, etc., que no coinciden necesariamente. No siempre sube la ola en el mismo momento en todas las playas de la vida de un pueblo.

Más aún, habría que mostrar lo que significan crisis, decadencia, invención, para cada una de esas fibras de historia; se habla de una «crisis» de las matemáticas, de una «crisis» económica..., de una «crisis» ministerial; le palabra no siempre tiene el mismo sentido; lo interesante es que las «crisis» de un compartimento social o cultural tienen su propia motivación y su resolución propia; así, la crisis de las matemática en la época pitagórica resulta ampliamente autónoma respecto a la historia general; se trata de un desafío interno a las matemáticas (o sea, la irracionalidad de la diagonal respecto al lado del cuadrado); y esta crisis encontró su solución en un proceso propiamente matemático; el estancamiento ulterior de esta ciencia de Euclides con los algebristas del Ranacimiento no tiene ninguna relación decisiva con los otros desarrollos históricos. De igual forma, la misma época puede ser progresista en materia política y regresiva en materia de arte, como la Revolución francesa, o progresista en materia de arte y retrógrada en materia política, como el Segundo Imperio. Un «siglo de oro», una gran época, son aquellos en los que todo va llegando más o menos juntamente a su madurez, como el siglo de Pericles, el siglo XIII, el siglo XVII...

¿A dónde van estas observaciones? A mostrar que la historia, que es *una* por el progreso de los instrumento, tiene muchas maneras de ser *múltiple;* se divide no solamente en civilizaciones y periodos, en el espacio y en el tiempo, sino también en corrientes que desarrollan cada una sus propios problemas, sus propias crisis, sus propios inventos.

El resultado global, que sería la historia «integral», es algo que se escapa de nuestra comprensión; en algunos casos privilegiados sorprendemos ciertas causalidades no demasiado bien encajadas y se presenta el hombre

de sistema con su cartón piedra y sus imágenes estereotipadas de la «dialéctica»; pero las motivaciones longitudinales propias de cada serie y las interferencias transversales entre una y otra serie forman un entramado tan fuerte que exceden a las «dialécticas» simples en las que nos gustaría encerrarlas. Por ejemplo, es verdad en un sentido que la situación de las técnicas «dirige» todo el proceso social, pero éste depende de las ciencias, y en particular de las matemáticas, que estuvieron ligadas históricamente a las grandes metafísicas de Pitágoras, de Platón, del neo-platonismo (en el Renacimiento); por lo que las diferentes historias se implican en todos los sentidos, hasta tal punto que todos los sistemas interpretativos resultan ingenuos y prematuros. La *conciencia de época* es la síntesis confusa y masiva de este entramado; es sensible a la existencia de zonas de estancamiento y de zonas de vitalidad, de continuos «desafíos» que ella no vive como un sistema teórico de problemas, y también de diferentes «malestares» (en el sentido en que se habla del malestar escolar, del malestar colonial); se resiente de los impulsos localizados en ciertos sectores de la vida colectiva. El ambiente en su conjunto está entonces más cerca del sentimiento vago que de la conciencia clara; por eso resulta muchas veces tan difícil decir «a dónde va» una civilización.

Un nuevo indicio de esta vida concreta en la historia es el carácter irreductible de los *acontecimientos* y de las *personalidades* históricas significativas.

Sabido es que el antiguo método histórico amplificaba excesivamente la historia de las batallas, de las dinastías, de los matrimonios, de las sucesiones y de los repartos entre los hijos; la historia se perdía en lo arbitrario, en lo fortuito, en lo irracional. Conviene tomar la historia desde más arriba, por grandes conjuntos, arraigados en la geografía (la obra reciente de Braudel sobre *La Méditerranée au temps de Philippe II* señala el triunfo de este método de comprensión), en las técnicas, en las fuerzas sociales, en los movimientos de gran alcance. Pero, en contraposición, no se puede llegar al fondo de esta tendencia, que es sin embargo la única que permite explicar por las causas y comprender por las intenciones; porque, en definitiva, al hacerse inteligible, la historia dejaría de ser histórica, se habría eliminado a los actores que la hacen; se tendría una historia en la que no pasa nada, una historia sin acontecimientos.

La historia es histórica porque hay unas acciones singulares que cuentan y otras que no cuentan, unos hombres que pesan y otros que no pesan; se pierde una batalla, muere un jefe demasiado pronto —¡o demasiado tarde!— y el destino cambia. Es verdad que el fascismo abusó de esta visión «dramática» de la historia, en la línea de su nietzscheísmo popular y de su irracionalismo fundamental; pero este abuso no tiene que ocultar la importancia de la historia de los acontecimientos, que es finalmente la historia de los propios hombres; por ella es por lo que el hombre está «en

proceso». Por eso ciertas frases como «la patria está en peligro», la «salvación pública», clavadas en el corazón de nuestra historia jacobina, demuestran muy bien ese carácter en cierto modo existencial de destino, o mejor dicho de *destinación,* que se atribuye a la historia concreta de los hombres.

Un nuevo rasgo de esta historia concreta es el lugar eminente de lo «político» en la historia. Las observaciones anteriores sobre el papel de los acontecimientos y de los hombres llamados históricos conducen naturalmente a este nuevo punto de vista, ya que se da una relación estrecha entre el aspecto acontecitivo y el aspecto político de la historia.

Pero hay que entender bien la palabra «político»; designa el conjunto de relaciones de los hombres con ocasión del *poder:* la conquista del poder, el ejercicio del poder la conservación del poder, etc. El poder es la cuestión central de la política: ¿quién manda? ¿a quiénes? ¿dentro de qué límites? ¿bajo qué control? Es en las actividades que conciernen al poder, bien por parte de quienes lo tienen, bien por parte de quienes lo sufren, lo critican o lo combaten, es en todas esas actividades donde se juega la *destinación* de un pueblo. Es a través del poder, directa o indirectamente, como los «grandes hombres» influyen principalmente en el curso de los acontecimientos; y esos acontecimientos son a su vez en gran parte accidentes de poder, como las revoluciones y las derrotas (en 1944-1945 se vio que el conjunto del género de vida nazi sólo se cuestionó tras la derrota del Estado en el que se concentraba la voluntad de ese régimen). Finalmente, si relacionamos estas observaciones con nuestro primer análisis del movimiento de las civilizaciones que nacen y mueren, es también en el lecho político de esas civilizaciones donde se reflejan los desafíos, las crisis, las grandes opciones.

Como es natural, no hay que llevar demasiado lejos esta identificación del aspecto «acontecitivo», «dramático», de la historia, con su aspecto político; tenemos un límite para esta pretensión en el análisis hecho anteriormente de los múltiples ritmos que interfieren sin que coincidan sus periodos críticos o creativos; las artes y las ciencias tienen un destino que no coincide muchas veces con los grandes acontecimientos históricos salidos del terreno político; la historia siempre es más rica de lo que decimos en nuestras filosofías de la historia.

Pero el privilegio de las «crisis» que podemos llamar políticas, en sentido amplio, es doble: primeramente, conciernen al *destino físico* de las civilizaciones al mismo tiempo que a su querer; son del orden de la vida y de la muerte, lo mismo que las enfermedades de los individuos respecto a su evolución intelectual o sus conversiones religiosas: esas crisis tienen entonces un carácter, si no total, al menos radical. Además hacen surgir en el corazón de la historia un rasgo fundamental del hombre: la *culpabilidad.* En torno al poder proliferan las más terribles pasiones: el orgullo, el odio,

el miedo. Esta siniestra trilogía demuestra que donde está la grandeza del hombre, también allí está su pecado. La grandeza de los imperios es su pecado; por eso su caída puede comprenderse siempre como un castigo.

Es aquí donde este análisis de la historia como acontecimiento, como decisión, como drama, en una palabra como «crisis», desemboca en una teología de la historia. Desemboca en ella, no ya de forma exclusiva, pero sí principal, por medio de la culpabilidad. Repasemos los Salmos y los Profetas de Israel; encontraremos allí el tema del orgullo de las naciones, del odio de los malvados, del miedo de los humildes; Egipto, Asiria, las grandes potencias vecinas, eran para Israel los testigos del pecado histórico; e Israel era culpable en la medida en que quería imitar sus sueños de grandeza. Y María canta en el *Magnificat:* «Disipó los designios que los orgullos forjaban en sus corazones; derribó de su trono a los poderosos y exaltó a los humildes».

Creo que una de las tareas de la teología de la historia sería recoger, a la luz de nuestra experiencia moderna del Estado y del mundo «concentracionista», y con la ayuda de una psicología y de un psicoanálisis de las pasiones, esta crítica bíblica de los poderosos. Pero el mayor peligro sería dejar que se escapase el vínculo entre la grandeza y la culpabilidad, que es como la ambigüedad en segundo grado de la historia. Hay que saber decir también: donde está la culpabilidad, allí está la grandeza.

Vemos hasta qué punto es esencial, para esbozar esta teología, poner en su lugar debido esta dimensión de la historia como proyecto de los hombres, como decisión y como crisis. La culpabilidad no aparece más que donde la historia es la posibilidad de los proyectos de grandeza. El plano del progreso sigue siendo el del instrumento; el instrumento no es culpable; es incluso bueno, en la medida en que expresa la *destinación* del hombre en la creación; por eso toda reflexión sobre el progreso va acompañada de un legítimo optimismo.

Pero si hay que haber encontrado a la historia como crisis para dar algún sentido a la falta, hay que decir en sentido inverso que una teología de la culpabilidad puede ponernos alerta, sensibilizarnos a ese aspecto dramático de la historia que implica una meditación sobre la falta; la falta no surge más que en el mundo del acontecimiento; sólo una historia ambigua, una historia capaz siempre de perderse o de ganarse, una historia abierta, incierta, en la que se enlazan las oportunidades y los peligros, puede ser culpable. Un ser natural no puede ser culpable; sólo puede hacerse tal un ser histórico.

Estamos tocando aquí uno de esos puntos en que se tocan el aspecto existencial de las cosas y su aspecto teológico. Una visión dramática de la historia tiene mucha más afinidad con la teología cristiana que el racionalismo de la Ilustración, que suprimía el terreno mismo en que puede sembrarse una teología: el terreno de la ambigüedad.

El plano de la esperanza

Pero el sentido cristiano de la historia no se agota en ese sentido de la decisión y de las crisis, de la grandeza y de la culpabilidad mezcladas. Primero, porque el pecado no es el centro del Credo cristiano; ni siquiera es un artículo del Credo cristiano; no se *cree* en el pecado, sino en la salvación.

¿Cómo afecta la esperanza de la salvación a nuestro sentido de la historia, a nuestra manera totalmente humana de vivir la historia? ¿Qué nueva dimensión añade a nuestra visión de la historia?

Las breves reflexiones que podemos hacer en este último nivel de reflexión pueden encerrarse en dos palabras: sentido-misterio. Dos palabras que en cierto modo se anulan, pero que son sin embargo el lenguaje dialéctico de la esperanza. Sentido: hay una unidad de sentido; es el principio del coraje de vivir en la historia. Misterio: pero ese sentido está oculto; nadie puede *decirlo,* contar con él, sacar de él un seguro o un contraseguro contra los peligros de la historia; hay que correr el riesgo de señalarlo en unos signos. Pero este sentido misterioso no anulaba ambigüedad que hemos descubierto en el segundo nivel, como tampoco se confunde con el sentido racional que hemos reconocido en el primer nivel.

¿Qué es lo que autoriza a un cristiano a hablar de un sentido, aunque oculto en el misterio? ¿Qué es lo que le autoriza a superar ese plano de la ambigüedad en el que puede moverse la historia bien o mal, en el que sobre la trama del progreso puede ir bordeando su obra unas civilizaciones que nacen y mueren? ¿Tiene esto un sentido *total?*

Es la fe en el Señorío de Dios que, para el cristiano, domina toda su visión de la historia; si Dios es el Señor de las vidas individuales, es también el de la historia: Dios dirige hacia él esa historia incierta, grande y culpable. Más concretamente, creo que ese Señorío constituye un «absurdo», ya que los grandes acontecimientos, que creo que son la Revelación, tienen una trama, forman una figura global, no se presentan como puros puntos discontinuos; hay una *marcha* de la *Revelación*; una marcha que no es para nosotros el absurdo, puesto que podemos ver en ella, por ejemplo, un cierto designio *pedagógico* desde la Antigua hasta la Nueva Alianza, ya que los grandes acontecimientos cristianos —la muerte y la resurrección— forman un ritmo accesible a lo que san Pablo llama «la inteligencia de la fe».

Por tanto, lo que le permite al cristiano superar el descosido de la historia vivida, superar el absurdo aparente de esta historia que se parece muchas veces a «una historia de locos narrada por un idiota», es que esta historia está atravesada por otra historia, cuyo sentido no le resulta inaccesible, que puede ser *comprendida.*

De este modo el cristiano es el hombre que viven en la ambigüedad de

la historia profana, pero con el tesoro precioso de una historia sagrada cuyo «sentido» percibe, y también con las sugerencias de una historia personal en la que divisa el vínculo de la culpabilidad con la redención.

El sentido cristiano de la historia es entonces esa esperanza de que la historia profana forme parte también de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, de que no haya finalmente más que *una* historia, de que toda historia sea finalmente sagrada.

Pero este sentido de la historia sigue siendo objeto de fe; mientras que el progreso es lo que hay de racional en la historia y la ambigüedad representa lo que hay de irracional en ella, el sentido de la historia para la esperanza es un sentido super-racional —como cuando se dice surrealista, o superrealista—. El cristiano dice que ese sentido es escatológico, queriendo decir con ello que su vida se desarrolla en este tiempo de progreso y de ambigüedad, sin que perciba ese sentido superior, sin que pueda discernir la relación entre las dos historias, la profana y la sagrada, o —para hablar como san Agustín— la relación entre las dos Ciudades. Espera que es el «último día» aparezca la *unidad de sentido,* que se vea cómo todo está «en Cristo», cómo la historia de los imperios, de las guerras y de las revoluciones, de los inventos, de las artes, de las morales y de las filosofías —a través de su grandeza y de su culpabilidad— quedan «recapituladas en Cristo».

Para terminar, me gustaría señalar qué actitudes promueve una fe semejante; podemos relacionarlas con estas dos palabras: *sentido,* pero sentido *oculto*.

En primer lugar, el cristiano sería el hombre para quien la ambigüedad de la historia, los peligros de la historia, no son una fuente de temor y de desconfianza. «¡No tengáis miedo!», es la palabra bíblica frente a la historia. Más que el miedo, es la desconfianza lo que aquí se exorciza: porque lo que realmente es contrario a la esperanza, no es el progreso; su contrario, en el mismo nivel que ella, es la desconfianza, la «desesperanza», esa desesperanza resumida en el título blasfemo de *La hora XXV* («la hora veinticinco: el momento en que resulta inútil todo intento de salvación, ni siquiera la venida de un Mesías resuelve las cosas; es el tiempo concreto de la sociedad occidental; es la hora actual, la hora exacta»).

La esperanza cristiana, que es también la esperanza *para* la historia, es ante todo el exorcismo de este falso profetismo. E insisto en el carácter actual de esta denuncia. El libro de Gheorghiu ha cristalizado en Francia todo el «catastrofismo», me atrevería a decir todo el derrotismo latente de una opinión pública cansada de la guerra y en busca de excusas para huir de los problemas del mundo moderno. Lo que está en discusión es el crédito o el descrédito *previos* que concedemos a esa historia; sí, *previos;* porque ante la totalidad de la historia no podemos hacer un balance; sería menester que el juego estuviera cerrado, a los ojos de un espectador extraño; sería

menester que estuviéramos fuera de juego para hacer la suma. Por eso, el sentido que puede tener la historia en su conjunto es objeto de fe; no es objeto de razón, como el progreso instrumental, ya que es el sentido global que puede tomar esta figura que va siendo dibujada por los actos de los hombres; ese sentido no puede estar concluido ni puede ser constatado; sólo es posible esperarlo de una gracia poderosa, capaz de hacer que lo terrible y lo vano den paso a la gloria de Dios.

A partir de esta fe, ¡vayamos al encuentro de la vida! Creo que siempre habrá algo que hacer, que siempre habrá tareas que cumplir, ¡que siempre habrá oportunidades que aprovechar!

Las consecuencias teóricas no son menores que las consecuencias prácticas; la esperanza habla desde el fondo del atolladero en el absurdo; sale al encuentro de la ambigüedad, de la incertidumbre manifiesta de la historia y me dice: ¡busca un sentido, intenta comprender! Es aquí precisamente donde el cristianismo se separa del existencialismo. Para el existencialismo esta ambigüedad es la última palabra; para el cristianismo es una palabra verdadera, viva, pero la penúltima palabra solamente. Por eso el cristiano se siente estimulado por su fe, en nombre de esa confianza en un sentido oculto, para *ensayar* esquemas comprensivos, para adoptar —al menos como hipótesis— una visión filosófica de la historia. En este sentido el cristianismo estaría más cerca del humor marxista que del humor existencialista, al menos si el marxismo se contenta con ser un método de investigación, sin replegarse sobre sí como un dogmatismo.

Pero aquí es donde hay que mostrar la otra cara de esta esperanza en la reflexión y en la acción. La esperanza me dice: hay un sentido, busca un sentido. Pero también me dice: ese sentido está oculto. Después de haberse enfrentado con el absurdo, se enfrenta contra el sistema. El cristianismo siente una desconfianza instintiva de las filosofías sistemáticas de la historia, a las que les gustaría poner en nuestras manos la clave de la inteligibilidad. Hay que escoger entre misterio y sistema. El misterio de la historia me pone en guardia contra los fanatismos teóricos y prácticos, intelectuales y políticos.

Las aplicaciones son fáciles de apreciar. Desde el punto de vista metodológico el sentido del misterio desarrolla la preocupación por multiplicar las perspectivas sobre la historia, de corregir una lectura por otra, a fin de guardarnos a nosotros mismos de decir la última palabra. Es aquí, según creo, donde el cristiano desconfía del uso dogmático del método marxista: ¿caen todos los fenómenos históricos bajo su dialéctica elemental? ¿Es sólo la experiencia histórica del proletariado la que elabora el sentido de la historia? ¿Acaso no es la historia mucho más compleja y más rica?

Para evitar caer en el fanatismo, conviene no sólo multiplicar las perspectivas explicativas, sino mantener prácticamente el sentimiento de la discontinuidad de los problemas; no es cierto que las dificultades y los

«desafíos» del mundo moderno formen sistema y que por consiguiente puedan justificarse por una estrategia política. Los «ultras» de América y los comunistas querrían encerrarnos en su dualismo: compliquemos, compliquémoslo todo; barajemos las cartas; el maniqueísmo en historia es estúpido y malvado.

Finalmente, conviene guardar, bajo el signo del misterio, el sentimiento de la pluralidad de las vocaciones históricas, tanto de las civilizaciones como de las personas. Por ejemplo, no hay que tener prisas por dar una eficacia visible al arte y a la literatura; que el artista se preocupe más de comprender la problemática interna de su arte que de «servir a la sociedad»; la servirá sin saberlo, si es él mismo, si es fiel a su línea; porque el sentido global de una época está mucho más hondo de lo que puede sospechar el utilitarismo social y político; quizá sea la literatura que se dice a sí misma «descomprometida» la que mejor haya dicho —es decir, más en secreto, más radicalmente— las necesidades de los hombres en una época determinada, en lugar de esa otra literatura preocupada de tener un «mensaje» inmediatamente comprendido y ansiosa de ejercer un peso inmediato sobre su tiempo; quizá esta literatura no haya hecho más que expresar el aspecto más superficial, más banal, el más gastado de la conciencia de la época.

La fe en un sentido, pero en un sentido oculto de la historia, es entonces al mismo tiempo el *coraje* de creer en un significado profundo de la historia más trágica, una actitud de confianza y de abandono en el corazón mismo de la lucha, y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un sentido de *apertura.*

Pero, a su vez, es esencial que la esperanza siga enfrentándose siempre con el aspecto dramático, inquietante, de la historia. Cuando la esperanza deja de ser el sentido oculto de un sin-sentido aparente, es precisamente cuando se desprende de toda ambigüedad, cuando cae de nuevo en el progreso racional y tranquilizante, cuando apunta a una abstracción muerta; por eso es preciso estar atento a ese plano existencial de la ambigüedad histórica, entre el plano racional del progreso y el plano suprarracional de la esperanza.

EL «SOCIUS» Y EL PROJIMO

Si sociología es la ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados, no existe sociología del prójimo. Del asombro que causa esta proposición inicial ha surgido este estudio. Importa que la reflexión se apodere de esta sorpresa y profundice en ella con una meditación positiva en la frontera entre una sociología de las relaciones humanas y de una teología de la caridad. Si no hay sociología del prójimo, quizá una sociología que reconozca sus fronteras del lado de una teología de la caridad tenga que cambiar en su proyecto, es decir, en su intención y en sus pretensiones. Si no hay sociología del prójimo, quizá haya una sociología *a partir* de la frontera del prójimo.

Nivel del asombro

Empecemos renovando nuestro asombro, sumergiendo nuestra reflexión en la novedad de la *parábola* y de la *profecía:*

«Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó. Cayó en manos de bandidos que lo despojaron... Sucedió que un sacerdote bajaba por el mismo camino... Llegó también un levita... Pero un samaritano que viajaba llegó junto a él y viéndolo se llenó de compasión... ¿Cuál de los tres te parece que fue el prójimo del que había caído en manos de los bandidos?».

Un relato singular no deja de ser una pregunta a nivel de relato; tal es el alimento bíblico de la reflexión y de la meditación.

Lo asombroso en primer lugar es que Jesús responda a una pregunta con otra pregunta, pero una pregunta que queda invertida por la virtud

correctiva del relato. El visitante le había preguntado: ¿Quién es mi prójimo? ¿Qué especie de proximidad conmigo ha de tener mi prójimo? Jesús le da la vuelta a la cuestión en estos términos: ¿Cuál de estos hombres se portó como prójimo?

El visitante hacía una pregunta sociológica, sobre cierto objeto social, sobre una categoría sociológica eventual, capaz de definición, de observación y de explicación. Se le respondió que el prójimo no es un objeto social —aunque fuera de segunda persona—, sino un comportamiento en primera persona. El prójimo es la actitud misma de hacerse presente. Por eso el prójimo pertenece al orden del relato: hubo una vez un hombre que se hizo prójimo de un desconocido atacado por los bandidos. El relato narra una cadena de *sucesos:* una serie de encuentros fallidos y un encuentro logrado; y el relato del encuentro logrado desemboca en una orden: «Ven y haz tú lo mismo». La parábola ha convertido la historia narrada en paradigma de acción.

Así pues, no hay sociología del prójimo; la ciencia del prójimo queda inmediatamente bloqueada por una praxis del prójimo: al prójimo no se le hace, soy yo el que me hago prójimo de alguien.

El asombro se debe también a otra fuente: el quid de la parábola está en que el suceso del encuentro hace que una persona esté presente a otra persona. Es curioso que los dos individuos que pasaron de lado se definan por su categoría social: el sacerdote, el levita (ellos mismos son una parábola viva: la parábola del hombre metido en una función social, del hombre absorto por su papel) y que la función social *ocupe* a uno hasta el punto de hacerlo indisponible para la sorpresa de un encuentro; en ellos la institución —la institución eclesiástica en concreto— cierra el paso al acontecimiento. El samaritano es también una categoría, si queremos; pero aquí es una categoría para los demás; es la categoría del extranjero para los piadosos Judíos; no forma parte del grupo; es el hombre sin pasado ni tradición auténticos, impuro de raza y de piedad, menos que un gentil: un reincidente. Es la categoría de la no-categoría. No está ocupado; no está preocupado por mor de sus ocupaciones; va de viaje, no agobiado por su carga social, dispuesto a cambiar de camino y a inventar un comportamiento imprevisto, disponible para el encuentro y la presencia. Y la conducta que inventa es la relación directa «de hombre a hombre»; ella misma pertenece al orden del acontecimiento, ya que no está medida por una institución. Lo mismo que el samaritano es una persona por su capacidad de encuentro, también toda su «compasión» es un gesto por encima del papel, del personaje, de la función; inventa una nueva mutualidad supersociológica de la persona y de sus relaciones.

El asombro nace de la parábola y renace de la profecía:

«Cuando el Hijo del hombre llegue en su gloria... Y pondrá a las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda... Entonces el Rey dirá a los que

están a su derecha: *Venid, benditos de mi Padre... porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber...* Entonces los justos le responderán: *Señor, ¿cuándo te vimos con hambre o con sed y te dimos de beber?...* Y el Rey les responderá: *En verdad os digo: cada vez que lo hicisteis con uno de estos más pequeños de mis hermanos, conmigo lo hicisteis.* Y luego dirá a los que estén a su izquierda...».

La parábola contaba un encuentro en el presente, la profecía cuenta un suceso al término de la historia, que descubre retrospectivamente el sentido de todos los encuentros de la historia. Puesto que son también encuentros los que la profecía descubre, encuentros semejantes a los del samaritano con el desconocido atacado por los bandidos: dar de comer y de beber, acoger al extranjero, vestir a los que están desnudos, cuidar a los enfermos, visitar a los presos, son otros tantos gestos sencillos, primitivos, débilmente elaborados por la institución social; en ellos el hombre se muestra enfrentado con situaciones límite, desamparado socialmente, reducido a la miseria de la simple condición humana. El que es objeto de esta conducta primitiva es designado como «un pequeño»; es el hombre que no ocupa ningún papel en la marcha de la historia, el simple figurante que proporciona la razón de sufrimiento necesario para la grandeza de los verdaderos acontecimientos «históricos», el anónimo porteador de la caravana sin el que el *gran* alpinista se quedaría sin gloria, el soldado de segunda clase sin el que los *grandes* capitanes fallarían no sólo en sus golpes geniales sino también en sus errores trágicos, el obrero del trabajo parcelario y monótono sin el que las *grandes* potencias no construirían sus equipos industriales modernos, la «persona desplazada», pura víctima de los *grandes* conflictos y de las *grandes* revoluciones. El sentido de la historia, al menos tal como lo descifran sus propios autores, pasa por los sucesos importantes, por los hombres importantes. Los «pequeños» son todos aquellos que no han sido recuperados en ese sentido de la historia. Pero hay otro sentido que reagrupa todos los minúsculos encuentros de los que prescinde la historia de los grandes; hay otra historia, una historia de los actos, de los sucesos, de las compasiones personales, entretejida dentro de la historia de las estructuras, de los acontecimientos, de las instituciones. Pero ese sentido y esa historia están *ocultos*. Y es aquí donde apunta la profecía: los «pequeños» eran la figura de Cristo; ni los justos ni los injustos lo sabían y por eso el último día les sorprende: *Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento?*

Así, la compasión del Samaritano tiene una profundidad de sentido que la desborda; la intención *práctica* de la parábola —«Ve y haz tú lo mismo»— queda iluminada de pronto por la intención teológica, o mejor dicho *cristológica,* de la profecía. El sentido de la compasión en el presente queda impregnado de un sentido escatológico que la desborda.

Vemos entonces en qué sentido, en qué doble sentido, hay que excluir

una sociología del prójimo: primero, en el sentido de que el prójimo es la manera personal con que encuentro al otro, *por encima de toda mediación social;* después, en el sentido de que el significado de ese encuentro no se deriva de *ningún criterio inmanente a la historia,* no puede ser reconocido definitivamente por los propios actores, sino que se descubrirá el último día, como la manera con que, sin saberlo, me he encontrado con Cristo.

Nivel de la reflexión

Llegados a este punto a donde, según creo, tiene que conducir la veracidad de una teología bíblica, nos volvemos hacia nosotros mismos y nos preguntamos *qué es lo que quiere decir esto* para nosotros, aquí y ahora, en un mundo en donde no cesan de crecer la diferenciación y la organización de los grupos sociales. No vivimos —sentimos la tentación de decir— en el mundo del «prójimo», sino en el del «socius». El «socius» es aquel a quien llego a través de su función social; la relación con el «socius» es una relación mediata: alcanza al hombre en cuanto que... El derecho romano, la evolución de las instituciones políticas modernas, la experiencia administrativa de los grandes Estados y la organización social del trabajo, sin contar la práctica de varias guerras mundiales, han ido forjando paulatinamente un tipo de relaciones humanas cada vez más extensas, cada vez más complejas, cada vez más abstractas. Es natural que esto ocurra, ya que la naturaleza del hombre consiste en romper con la naturaleza para entrar en el estado «civil», como se decía en el siglo XVIII. En eso no hay nada nuevo y nada que resulte pernicioso en principio; el origen del hombre es a la vez el origen del lenguaje, del instrumento y de la institución: a partir de allí ya no hay más que cuestiones de grado, pero no cuestiones de diferencia de naturaleza entre una existencia social pretendidamente natural y una existencia social artificial. Lo que pasa es que nos hemos hecho más sensibles a ese progreso de la «mediaciones» sociales, ya que ese progreso se ha acelerado y la entrada repentina de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, de bienestar, de seguridad, de cultura, que en la fase actual exige unas planificaciones rígidas y un tecnicismo social que con frecuencia recuerdan la organización anónima e inhumana de un ejército en campaña.

Y también nosotros nos preguntamos: ¿quién es nuestro prójimo? ¿No tendremos que volver del asombro a la duda crítica y pensar que el encuentro inmediato con un hombre —encuentro que convertiría en prójimo a ese hombre concreto— es un mito respecto a la vida en sociedad, el sueño de un modo de relación humana *distinto* del modo real?

Ese mito de lo social es el que anima las dos actitudes contrarias que vamos a examinar ahora confrontándolas entre sí.

Por un lado, el tema del prójimo puede dar pábulo a una actitud radicalmente antimoderna: el evangelio anunciaría la condenación global del mundo moderno, denunciándolo como el mundo sin prójimo, como el mundo deshumanizado de las relaciones abstractas, anónimas, lejanas. El mundo del «socius» no se presentaría ya, para cierto escatologismo cristiano, más que como la monstruosa conjunción de la fábrica, del cuartel, de la cárcel y del campo de concentración. A partir de entonces el sueño del prójimo se ve obligado a buscar signos al margen de la historia, a refugiarse en pequeñas comunidades no técnicas y «proféticas» aguardando a que este mundo se destruya a sí mismo promoviendo con su propio suicidio la cólera de Dios.

Hay que escoger entre el prójimo y el «socius». Este veredicto es también, pero en sentido inverso, el de los hombres que han optado por el «socius» y que no reconocen ya en la parábola del samaritano y en la profecía del juicio final más que fenómenos de supervivencia de una mentalidad. La categoría del prójimo habría pasado de moda. Lo demostraría bastante bien el pequeño drama de la parábola: comienza por un desorden de la sociedad, por los bandidos; el rabbí que narra este cuento no se eleva a un análisis económico-social de las causas del desorden; se queda en lo particular y en lo fortuito; lo pintoresco del relato mantiene su reflexión en una etapa pre-científica, de manera que la lección de moral que saca desvía la acción de los justos hacia una compasión dispersa que permite la continuidad de la explotación humana. Esa perpetuidad de los pobres no es solamente el efecto, sino quizá el primer presupuesto de la moral evangélica de la compasión individual. Porque, si no hubiera pobres, ¿qué pasaría con la caridad? Pero nosotros, hombres modernos, caminamos hacia un tiempo en que la humanidad, saliendo de su prehistoria, ignore el hambre, la sed, el cautiverio y, ¿quién sabe?, incluso la enfermedad y la muerte; en ese momento la parábola y la profecía habrán perdido todo sentido, ya que los hombres de aquel tiempo no comprenderán las *imágenes* que sirven de apoyo a la parábola y a la profecía.

Estas dos lecturas coinciden en un punto esencial: el «socius» es el hombre de la historia, el prójimo, el hombre del recuerdo, del sueño, del mito.

Nivel de la meditación

El asombro se refería a una significación aislada: el encuentro, el suceso del encuentro con el prójimo; la reflexión, acogiendo esta significación aislada, inició sobre ella un trabajo *ideológico* en donde el Acontecimiento se convirtió en una teoría del acontecimiento, y el encuentro pasó a ser un caballo de batalla contra lo histórico y lo social. Y como el análisis del

«socius» se hizo con este mismo espíritu sistemático, se llegó a la falsa alternativa entre el «socius» y el prójimo. Conviene que la meditación, recogiendo en profundidad todo el juego de las oposiciones y de las conexiones, se esfuerce en comprender ahora *juntamente* al «socius» y al prójimo como las dos dimensiones de la misma historia, las dos caras de la misma caridad. En un mismo movimiento es como yo quiero a mis hijos y me ocupo de la infancia delincuente; el primer amor es íntimo, subjetivo, pero exclusivo; el segundo es abstracto, pero más amplio. No cumplo con los niños amando sólo a mis hijos; no cumplo con los demás si no los amo como a los míos, tan individualmente, aunque lo haga de una forma colectiva y estadística.

La misión de una «teología del prójimo», que es el objetivo lejano de este estudio sobre el «socius» y el prójimo, consiste en intentar captar ya desde el principio toda su *envergadura.* Por este problema de la envergadura o de la amplitud entiendo aquí la preocupación por encontrar o al menos por buscar continuamente la *unidad de intención* que subyace a la diversidad de mis relaciones con los demás. Es la misma caridad la que da su sentido a la institución social y al suceso del encuentro. La oposición brutal entre comunidad y sociedad, entre relación personal y relación administrativa o institucional, no puede ser más que un momento de la reflexión. Más tarde diremos por qué es necesario este momento, por qué es indispensable y por qué no queda nunca abolido en nuestra historia de hombres. Pero hay que decir cuanto antes que este momento es engañoso cuando no sólo se le conceden todos los privilegios, sino que se le *aísla de la dialéctica total del Reino de Dios.*

Apenas reduzco la teología del prójimo a una teología del encuentro, me quedo sin el significado fundamental del Señorío de Dios sobre la *historia.* Este tema teológico es el que asegura al tema de la caridad toda la *extensión,* toda la *amplitud* de que es capaz. Veremos enseguida cómo, en compensación, el tema de la caridad asegura al del Señorío de Dios sobre la historia su *intensidad* y finalmente su *intención.* Pero de momento tenemos que reconquistar esa extensión que destruye una reflexión fascinada por oposiciones, dilemas y callejones sin salida.

El evangelio nos prepara de diversas maneras a esta honda recuperación del tema de la caridad a través de una meditación sobre la historia: además de la figura de la Persona, encarnada en el buen samaritano, nos presenta también la figura de las «Naciones», la del «magistrado», la del «César», es decir, la del Estado. El episodio de la moneda con la efigie del César: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», el episodio de Jesús ante Pilato: «No tendrías ningún poder sobre mí, si no se te hubiera dado de arriba», dejan vislumbrar ese otro camino del amor de Dios por medio de la institución y por medio de ese prestigio social de la institución, que es la «autoridad»; porque la autoridad, aunque venga de abajo, aunque salga

del pueblo por elección o de otras maneras, sigue estando en otro sentido movida por la caridad bajo la figura de la justicia: «Porque el magistrado es ministro de Dios para tu bien..., para ejercer la justicia..., cuando cumple fielmente con su función» (Rom 13, 1-7). No es el espíritu de subordinación lo que predica este texto, sino ante todo el reconocimiento de que la relación de la «autoridad» con el «temor» es una de las dimensiones de la caridad, esa dimensión que san Pablo llama *justicia.* La justicia es el dinamismo del orden, y el orden es la forma de la justicia; esta dialéctica de la justicia y del orden entra a su vez en la gran dialéctica de la historia movida por la caridad de Dios.

Pero a la naturaleza de esta gran dialéctica pertenece el hecho de que se nos presenta rota: la figura del prójimo como persona y la figura del prójimo como magistrado (dado que César es también mi prójimo) son dos figuras parciales (en el doble sentido de la palabra) del gobierno de la historia por la caridad.

Por eso el crecimiento del Reino de Dios se lleva a cabo en el dolor de las contradicciones; el debate, en nuestra vida individual y en la vida de los grupos, entre las relaciones «cortas» de persona a persona y las relaciones «largas» a través de las instituciones, es un aspecto de este sufrimiento histórico.

Esto es lo que no comprende la interpretación «reaccionaria» de las relaciones entre el «socius» y el prójimo; desde que el tema del prójimo se separa del contexto social en donde encontraría su impacto histórico, cae en lamentaciones estériles y se convierte en presa fácil para cualquier gusto terrible por la catástrofe vengadora. Es mucho más importante permanecer atento a la envergadura histórica de la caridad y saber discernir toda la riqueza de la dialéctica entre el «socius» y el prójimo. Unas veces la relación personal con el prójimo pasa *por* la relación con el «socius», otras veces se elabora *al margen* de ella, y otras incluso se levanta *contra* la relación con el «socius».

En efecto, es frecuente que el camino «largo» de la institución sea el camino normal de la amistad; la carta, los medios de transporte y todas las técnicas de las relaciones humanas acercan a los hombres; más ampliamente, la justicia distributiva con todos sus órganos jurisdiccionales y todos sus aparatos administrativos es el camino privilegiado de la caridad. El encuentro es entonces un suceso fugitivo y frágil; una vez que se consolida en una relación duradera y consistente, es ya una institución; hay muy pocos acontecimientos puros y no pueden retenerse ni siquiera preverse y organizarse sin un mínimo institucional. Incluso hay que ir más lejos: el objeto de la caridad no aparece muchas veces más que cuando alcanzo en el otro una condición común que toma la forma de una desgracia colectiva: explotación laboral o colonial, discriminación racial...; entonces mi prójimo es concreto en plural y abstracto en singular: la caridad no alcanza su objeto

más que abrazándolo como a una especie de cuerpo que sufre. Es algo que percibieron muy bien los Padres griegos; san Gregorio especialmente concibe a los hombres como un «nosotros» y a la humanidad como un «pleroma». Por tanto, no hay que encerrarse en la letra de la parábola del buen samaritano ni construir sobre ella un anarquismo personalista; la parábola no me descarga de la responsabilidad de responder a la pregunta: ¿Qué significa hablar de «prójimo» en la situación presente? Puede ser justificar una institución, reformar una institución o criticar una institución.

Es verdad que otras veces la relación con el prójimo se elabora al margen o, por así decirlo, en los intersticios de las relaciones con el «socius»; éste es, en gran parte, el sentido de lo «privado» en oposición a lo «público» o lo «social». Es también el sentido del «ocio» en oposición al «trabajo». También es verdad que en un mundo en el que el trabajo está cada vez más dividido, y en ese sentido es cada vez más abstracto, buscamos cada vez más fuera del trabajo y de la obligación social el calor y la intimidad de los verdaderos intercambios personales, de los verdaderos encuentros, volcando así en lo privado las esperanzas burladas por lo social. Todo esto es verdad. Pero la conexión entre lo privado y lo público subraya así mejor la articulación entre el prójimo y el «socius»; en efecto, no hay vida privada más que protegida por un orden público; el hogar no encuentra intimidad más que al amparo de una legalidad, de un estado de tranquilidad basado en la ley y en la fuerza y bajo la condición de un mínimo de bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social, la ciudadanía política. Es lo abstracto lo que protege a lo concreto, lo social lo que establece lo íntimo. Pues bien, es una ilusión querer transformar todas las relaciones humanas para que sigan el estilo de la comunión. La amistad y el amor son relaciones raras que nacen en los intervalos de relaciones más abstractas, más anónimas. Estas relaciones más extensivas que intensivas constituyen de algún modo el esquema social de los intercambios más íntimos de la vida privada.

Por tanto, la oposición entre el prójimo y el «socius» no es más que una de las posibilidades, la más espectacular, la más dramática, pero no la más significativa de la dialéctica histórica de la caridad.

Ahora es posible señalar la significación insustituible de todas esas *situaciones de ruptura* que el «escatologismo» aísla y que el «progresismo» desconoce.

Hay un maleficio propio de la institución, en el sentido más genérico de la palabra, entendiendo por ello todas las formas organizadas de lo social que son el objeto propio de la sociología. Es el maleficio de la «objetivación». Se encuentra en todas las formas de organización. En la división del trabajo toma la forma sutil de esa tristeza, de ese aburrimiento que va atacando progresivamente a las tareas más «machaconas», las más monótonas del trabajo industrial, cuando es muy especializado. Se diría que

el esfuerzo que antes se ponía en las tareas de carga, en los trabajos penosos, peligrosos, insalubres, se refugia en una especie de frustración psíquica más insidiosa que el dolor. Por otra parte, las grandes estructuras de la justicia distributiva, de la seguridad social, están muchas veces impregnadas de una mentalidad inhumana a fuerza de ser anónima, como si la administración extendida de las cosas a los hombres estuviera marcada por una extraña pasión cancerosa, la pasión del funcionamiento abstracto. Finalmente, y sobre todo, toda institución tiende a desarrollar las pasiones del poder en los hombres que disponen de un instrumental cualquiera (material o social); desde que se instala una oligarquía —tecnocrática, política, militar, eclesiástica—, tiende a hacer de ese instrumental un medio de dominación y no de servicio. Todos los días vemos nacer esas pasiones ante nuestros ojos y no hay necesidad de evocar las grandes perversiones de algunos poderosos oligarcas; en el seno de las instituciones más pacíficas y más anodinas anidan la necedad, la obstinación, el afán de tiranizar al público y esa injusticia abstracta de las administraciones.

El tema del prójimo es ante todo una llamada a la toma de conciencia: hay que utilizar debidamente la máquina, las técnicas, los aparatos administrativos, la seguridad social, etc., sin acusarlo tontamente. La técnica y, en general, toda «tecnicidad», tiene la inocencia del instrumento. El sentido del prójimo es una invitación a situar exactamente el mal en esas pasiones específicas que se apegan al uso humano de los instrumentos. Es una invitación a romper con las viejas filosofías de la naturaleza y a esbozar una crítica puramente interna de la existencia «artificial» del hombre. El mal de la existencia social del hombre moderno no está en ir contra la naturaleza; no carece de índole natural, sino de caridad. La crítica, por tanto, se equivoca por completo cuando la emprende contra el gigantismo de los aparatos industriales, sociales o políticos, como si hubiera una «escala humana» inscrita en la naturaleza del hombre. Fue una ilusión de los griegos atribuir la culpabilidad a una especie de violación de la naturaleza (Jerjes levantando un puente sobre el Bósforo, imponiendo un «yugo» al mar y perforando el monte Athos, como se ve en los *Persas* de Esquilo). Necesitamos una crítica distinta de esa «mesura» griega opuesta a las grandes planificaciones de la vida social moderna; la aventura técnica, política, social, del hombre no puede aceptar un límite a su extensión, ya que el tema del prójimo no denuncia ninguna desmesura horizontal, esto es, en el plano propio de esa aventura; si un organismo es demasiado grande, demasiado pesado, es un error, no una falta, y merece una crítica puramente pragmática de sus ventajas o inconvenientes; la dimensión óptima de una empresa, de un complejo industrial, de un sector de planificación, de un complejo político, etc., ha de juzgarse por criterios puramente «técnicos» y no «éticos». El tema del prójimo denuncia más bien una desmesura vertical, es decir, la tendencia de los organismos

sociales a absorber y a agotar en su nivel toda la problemática de las relaciones humanas. La desmesura de lo social como tal reside en lo que antes llamábamos la «objetivación» del hombre en las relaciones abstractas y anónimas de la vida económica, social y política; lo social tiende a impedir el acceso a lo personal y a *ocultar* el misterio de las relaciones interhumanas, a disimular el movimiento de la caridad tras el cual se encuentra el Hijo del Hombre.

Por eso la profundidad de las relaciones humanas no se presenta muchas veces más que gracias a los fracasos de lo social; hay un sueño tecnocrático o institucional, en el sentido en que Kant hablaba de un sueño dogmático, del que el hombre sólo se despierta cuando está desamparado socialmente, por la guerra, la revolución o los grandes cataclismos históricos; surge entonces la presencia desconcertante de un hombre a otro hombre. Incluso es admirable que sea de estas rupturas de donde surge muchas veces el proyecto de un nuevo estilo institucional; así la meditación del sabio estoico y de la de los primeros cristianos sobre el hombre ciudadano del mundo fue a la vez efecto de una cierta falta de cohesión de la conciencia política tras el fracaso de la ciudad griega y la causa de una ampliación de la visión histórica; la oposición entre el ciudadano y el esclavo, entre el heleno y el bárbaro, entre la ciudad y la tribu, se vio trastornada por la fraternidad cristiana y por la ciudadanía mundial del estoicismo; y este trastorno, a su vez, permitió una nueva revolución del vínculo social y su estabilización en un nuevo nivel en la cristiandad medieval.

Así pues, el tema del prójimo actúa en la crítica permanente del vínculo social; si se toma como medida el amor al prójimo, el vínculo social no es nunca bastante íntimo ni bastante amplio. No es bastante íntimo, porque la mediación social nunca llegará a ser el equivalente del encuentro, de la presencia inmediata. No es bastante amplio, porque el grupo no se afirma más que contra otro grupo y cerrándose sobre sí. El prójimo es la doble exigencia del cercano y del lejano; así era el samaritano: cercano porque se acercó, lejano porque siguió siendo el no-judío que un día recogió a un desconocido por el camino.

Pero, en compensación, nunca hay que perder de vista que las relaciones personales son también presa de las pasiones, quizá de las pasiones más feroces, más disimuladas y más pérfidas de todas; hay que ver lo que tres siglos de civilización burguesa hicieron de la caridad... La caridad como excusa para la injusticia... Por eso, la protesta de lo «privado» contra lo «social» no es nunca totalmente inocente; lo «privado» se opone a lo «social» y denuncia su abstracción o su anonimato, pero sin dejar de tener su propio maleficio. La verdadera caridad se ve a menudo doblemente abofeteada por la «justicia» inhumana y por la «caridad» hipócrita. La dialéctica del prójimo y del «socius» se ve tanto más pervertida cuanto más

se alteran, de una forma o de otra, las relaciones con el otro. Por eso no tenemos en nuestras manos más que los trozos rotos de la única caridad.

¿Ha conservado esta meditación algo del asombro inicial? Sí. El prójimo, decíamos al final del primer párrafo, es la manera personal con que yo me encuentro el otro *por encima de toda mediación social,* es el encuentro cuyo sentido no se debe a *ningún criterio inmanente* a la historia. Pues bien, a este punto de partida es a donde tenemos que volver al final.

El sentido *final* de las instituciones es el servicio que se rinde a través de ellas a las personas; si no hay nadie que saque de ellas algún beneficio y crecimiento, son inútiles. Pero este sentido final permanece oculto; nadie puede calcular los beneficios personales que prodigan las instituciones; la caridad no está forzosamente en donde se exhibe; está igualmente oculta en el humilde servicio de correos o de la seguridad social; muchas veces es el sentido oculto de lo social. Me parece que el juicio escatológico quiere decir que «seremos juzgados» sobre lo que hayamos hecho a las personas, aun sin saberlo, al actuar por el canal de las instituciones más abstractas, y que es finalmente el punto de impacto de nuestro amor en las personas individualizadas lo que se tendrá en cuenta. Esto es lo que sigue siendo *extraño.* Porque nosotros no sabemos cuándo alcanzamos a las personas. Creíamos que habíamos ejercido ese amor inmediato en las relaciones «cortas» de hombre a hombre, y nuestra caridad no era muchas veces más que exhibicionismo; creíamos no haber alcanzado a nadie en nuestras relaciones «largas» del trabajo, de la política, etc., y quizá también aquí estábamos engañados. El criterio de las relaciones humanas consistiría en saber si alcanzamos a las personas, pero no tenemos ni el derecho ni el poder de administrar este criterio. En particular, no tenemos derecho a usar del criterio escatológico como de un procedimiento que permita exaltar las relaciones «cortas» a costa de las relaciones «largas», ya que en realidad también ejercemos a través de ellas una caridad con las personas; pero no lo sabemos. Por eso, hasta que no caiga el telón escatológico, seguiremos estando en la historia, es decir, en el debate entre el «socius» y el prójimo, sin saber si la caridad está aquí o está allí.

Así pues, hay que decir alternativamente: es la historia —con su dialéctica entre el «socius» y el prójimo— la que mantiene todo el *esqueleto* de la caridad; pero es finalmente la caridad la que gobierna la relación con el «socius» y la relación con el prójimo, dándole una común *intención.* Porque la teología de la caridad no puede tener menos extensión que la teología de la historia.

LA IMAGEN DE DIOS Y LA EPOPEYA HUMANA

a F. y J. P., 2 agosto 1960

I. *Por una teología «épica»*

Cuando los teólogos de la escuela sacerdotal elaboraron la doctrina del hombre resumida en la expresión esplendorosa del primer capítulo del Génesis: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», no dominaban ciertamente con su mirada toda la riqueza incluida en ella. Les corresponde a los siglos pensar continuamente de nuevo esta doctrina a partir del símbolo indestructible que pertenece para siempre al tesoro estable del canon bíblico. Me gustaría presentar cuanto antes a vuestro espíritu la interpretación más grandiosa que han dado de ella algunos padres griegos y latinos, incluso antes de Orígenes y de Agustín; inmediatamente sentiréis cómo se conmueve la representación estrecha que sentimos la tentación de dar de ella siguiendo la corriente fácil de la metáfora.

Creemos de buen grado que la imagen de Dios es una simple huella, algo así como la marca de fábrica del obrero; luego discutimos entre nosotros para saber si en la economía del pecado esa huella se ha borrado un poco, mucho o por completo. Pero ¿qué pasaría con nuestra reflexión si invirtiéramos la metáfora, si buscásemos en la imagen de Dios no ya la marca del cuño, sino la fuerza misma de la impresión? ¿si la viésemos no como una huella dejada por un obrero que abandona su obra al desgaste del tiempo, sino como un acto continuado en el movimiento creador de la historia y de la duración?

Otra cosa: ¿dónde buscamos preferentemente esa huella? En la intimidad del individuo, en la subjetividad; creemos que la imagen de Dios

es la facultad personalísima y muy solitaria de pensar y de elegir; es la intimidad. Para una interpretación tan atomizada de la imagen de Dios, yo soy imagen de Dios, tú eres imagen de Dios, y el hecho de la historia no tiene nada que ver con ese sello divino, pasivo, inmutable y sujetivo.

Pues bien, oíd la voz de los Padres. Para ellos la imagen de Dios es el Hombre, indivisiblemente colectivo e individual; es el hombre arrastrado por un crecimiento progresivo y orientado hacia la visión de Dios, hasta la manifestación de la figura del Hijo. Oíd a Ireneo: «Era menester primero que el hombre fuese y luego, existiendo, que creciese; que, después de creado, se hiciera hombre adulto; que, una vez hecho adulto, se multiplicase; que, después de multiplicado, tomara fuerzas; que, habiendo tomado fuerzas, fuera glorificado; que, habiendo sido glorificado, viese al Señor». Y también: «Era menester que primero apareciese la naturaleza y que luego lo que es mortal fuera vencido y absorbido por la inmortalidad y que el hombre se hiciera a imagen y semejanza de Dios, habiendo adquirido el conocimiento del bien y del mal». ¿Apreciamos, amigos míos, la revolución de pensamiento que representa este texto respecto a un pensamiento neoplatónico, para el que la realidad es un *alejamiento* progresivo, un oscurecimiento irremediable, a medida que se baja del Uno que es sin forma hacia la Inteligencia que es incorporal y hacia el Alma y las almas que se hunden en la materia, que es tiniebla absoluta? ¿Sentimos la distancia de este texto respecto a toda visión de la salvación que la concibe como un reclutamiento individual de unos elegios solitarios, arrancados de una historia neutra o malvada, pero de todas formas extraña al advenimiento de la imagen de Dios?

He aquí, frente a los antiguos y los modernos, la primera filosofía cristiana de la imagen de Dios: la de una creación temporal proyectada hacia adelante por el nacimiento de un ser personal y comunitario, apenas inferior a un dios.

Sé lo mismo que vosotros, queridos amigos, todos los complementos, correctivos y rectificaciones que requiere esta visión de la creación histórica, si es que quiere dar cuenta de la seriedad del mal, de la anchura, altura y profundidad de la gracia. Pero me gustaría que comprendiésemos bien que el mal no es algo que *cortar* y la gracia algo que *añadir* a la creación histórica del hombre, sino que la creación continúa precisamente *a través* del mal y *por medio* de la gracia. Esto mismo es lo que comprendían los Padres: que la creación no es inerte, acabada, cerrada: «Mi Padre —dijo Jesús—, sigue actuando hasta hoy». El mal no es algo que quitar ni la gracia algo que añadir a la creación; es más bien nuestra idea de la creación lo que hemos de enriquecer hasta hacer que englobe tanto la malicia del mal como la gratuidad de la gracia. La grandiosa pedagogía divina consiste para los Padres en obtener un dios de un pecador. Según dice Ireneo: «¿Cómo habría tenido el hombre el conocimiento del bien si hubiera ignorado lo que

es lo contrario del bien? ¿Y cómo sería dios el que no ha llegado aún a ser hombre?». Si Ireneo y Tertuliano incluían el mal y la gracia en una visión de la creación, es que Cristo era para ellos el punto de inflexión, en la creación del hombre, del mal a la gracia, el relanzamiento de la creación, la renovación de la imagen de Dios. Escuchad por último a Ireneo: «Debido a su amor inmenso él se hizo lo que nosotros somos para hacer que fuéramos lo que él mismo es».

Este es el magnífico cuadro que quería poner ante vuestros ojos, a fin de dar el tono, la medida, la proporción a nuestra reflexión. Esta nos inclina, no ya a un pesimismo activo ni a un optimismo trágico —que es en el fondo la misma cosa—, sino a un sentido *épico* de nuestra existencia personal situada de nuevo en la perspectiva de una epopeya más amplia de la humanidad y de la creación.

Pues bien, ahora os pregunto: ¿cómo puede ayudarnos esta meditación sobre la «imagen de Dios» para orientarnos en todos nuestros «encuentros» de hombre con hombre?

Hay un camino posible; es el que tomé hace algunos años en un ensayo sobre *el «socius» y el prójimo,* en el que comparaba las relaciones «cortas» de hombre a hombre (las relaciones con el prójimo) con las relaciones «largas» a través de las instituciones y organismos sociales (relaciones con el «socius»). Nuestra meditación sobre la imagen de Dios nos permite partir de lo que era entonces el punto de llegada, a saber la unidad profunda y oculta de todas esas relaciones bajo el signo de una teología del amor que fuera al mismo tiempo una teología de la historia. Los Padres precisamente sabían que el Hombre es *indivisiblemente individual y colectivo;* el Hombre es cada hombre *y* la humanidad entera; algunos sabían incluso que Adán quiere decir el Hombre, Anthropos, no ya un señor individual muy viejo, solo con su esposa en un jardín, y que habría transmitido por vía de generación física su malicia totalmente singular y privada. Los Padres eran capaces de representarse un *singular colectivo,* un individuo que vale por un pueblo, un colectivo que se realiza en pensamientos, quereres y sentimientos individuales.

Ellos comprendían además esta paradoja porque habían logrado salvaguardar la dimensión histórica y cósmica de la imagen de Dios.

¿Cómo no íbamos a extrañarnos nosotros, los hombres de hoy, amenazados como nunca de ver a nuestra humanidad rota en dos partes entre las relaciones cortas de la amistad, de la pareja, de la vida privada, y las relaciones largas de la vida económica, social y política? Esta dicotomía entre lo privado y lo público, que le quita sentido a lo uno y a lo otro, es todo lo contrario de una antropología forjada por una meditación sobre la imagen de Dios.

Para dar a comprender un poco lo que hay de falso en la oposición moderna entre el individuo y el «gran animal» —por repetir la expresión

de Simone Weil—, pondré un ejemplo muy sencillo: el del lenguaje. Es un buen ejemplo, ya que el mismo Señor quiere que se le llame *logos* y la creación, según la Escritura, procede de la Palabra. Pues bien, ¿cómo vivimos el hecho del lenguaje? El lenguaje no es una realidad humana totalmente personalizada; nadie inventa el lenguaje; sus focos de difusión y de evolución no son individualizados; sin embargo, ¿hay algo más humano que el lenguaje? El Hombre es hombre porque habla; por un lado el lenguaje sólo existe porque cada uno de los hombres habla; pero el lenguaje vive al estilo de una institución en cuyo interior nacimos y morimos. ¿No es esto la señal de que el Hombre no es enteramente individuado, sino que es a la vez individual y colectivo, colectivo e individual?

Si seguimos esta pista, abierta por la meditación inicial de la imagen de Dios, tenemos que resistir a la oposición entre el prójimo y el «socius», entre relaciones cortas y relaciones largas, a la que nos inclina demasiado nuestra experiencia cotidiana; en vez de dejarnos hechizar por esta dicotomía, intentaremos más bien recorrer las esferas de relaciones humanas que pueden vivirse cada una de ellas según un modo muy personalizado o según un modo muy anónimo.

Propongo seguir un orden a la vez cómodo, didáctico y el más próximo a las articulaciones más naturales y más duraderas de la realidad y de la historia humanas. Para ello distinguiremos las relaciones del *tener,* del *poder* y del *valer.* Me ha sugerido esta división la *Antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant, que tiene la ventaja de situarnos por una parte en el corazón de los sentimientos y las pasiones más fuertemente individualizadas, las pasiones de la posesión, de la dominación y de la ostentación *(Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht),* y por otra parte en el centro de tres esferas institucionales muy importantes para las relaciones de hombre a hombre: la esfera económica del tener, la esfera política del poder y la esfera cultural del reconocimiento mutuo.

La primera está determinada por la relación de trabajo y de apropiación; la segunda por la relación de mandato y de obediencia (o, si queréis, de gobernante a gobernado, que es la relación política por excelencia); la tercera tiene también un soporte objetivo en las costumbres, los códigos, los monumentos, las obras de arte y de cultura. Por su doble pertenencia al mundo pasional y al mundo institucional, el tener, el poder y el valer se escapan de la división entre el prójimo y el «socius» y de la dicotomía de las relaciones cortas y las relaciones largas; son las mismas situaciones las que se viven de un modo interpersonal *y* dentro del marco de las instituciones u organizaciones económicas, políticas y culturales.

Me gustaría sugerir ahora lo que podría ser la epopeya de la imagen de Dios desplegada en los tres registros del tener, del poder y del valer, teniendo en cuenta las interferencias necesarias de lo público y lo privado.

Os propongo un dibujo a grandes rasgos dividido en dos grandes cuadros. En el primero leeremos la decadencia del tener, del poder y del valer. En el segundo leeremos el trabajo redentor, la pedagogía divina que trabaja en medio de la masa económica, política y cultural, poniendo en juego las actitudes individuales y la vida de los grupos con sus estructuras e instituciones.

II. Decadencia del tener, del poder y del valer

Nuestro ejemplo inicial del lenguaje sugiere ya que el mal pasa por lo individual y lo colectivo: el mito de Babel es el mito de la destrucción del lenguaje como instrumento de comunicación; pues bien, el lenguaje es atacado a la vez como poder del individuo por la mentira, la charlatanería, el halago, la seducción, y como institución, por la dispersión de las lenguas y por los malentendidos a escala de los conjuntos culturales, de las naciones, de las clases, de los ambientes sociales. Tenemos aquí un ejemplo que nos mueve a comprometernos con audacia en el análisis del tener, del poder y del valer, sin dejarnos preocupar por la oposición entre pecado individual y pecado colectivo: el hombre es malo no sólo en su «corazón», sino en la parte no personalizada de su humanidad, en los diversos colectivos que son como la trama esencial de su humanidad.

Empecemos por el mal del *tener.*

En el fondo el tener no es malo; es la relación del Adán primordial con el terreno que cultiva, relación familiar de apropiación por la que el yo se prolonga en lo mío, en el que se apoya, al que humaniza y del que hace su esfera de pertenencia. Pero el tener, inocente en el fondo, es una de las trampas mayores de la existencia.

Hay una maldición en la posesión que podemos seguir tanto en el plano colectivo como en el plano individual; los moralistas lo han dicho muchas veces: al identificarme con lo que tengo, me veo poseído por mi posesión, pierdo mi autonomía; por eso el joven rico tiene que vender todos sus bienes para seguir a Jesús; «¡ay de los ricos!», exclama Cristo en el evangelio. Esa desdicha del corazón duro es inmediatamente un obstáculo para la comunicación: lo mío excluye a los otros y así los individuos se expropian mutuamente al apropiarse de las cosas; de allí es de donde viene nuestra representación de las existencias humanas como separadas las unas de las otras. Pero en el fondo los seres están ligados por mil vínculos de semejanza, de comunicación, de pertenencia a unas tareas, a un «nosotros»; son sus zonas posesivas las que se excluyen y los excluyen unos a otros.

Pero esa misma desdicha personal e interpersonal tiene también una expresión comunitaria; en efecto, el tener no existe en ninguna parte fuera de un régimen de propiedad; aquí es donde nuestra reflexión puede

enriquecerse con la de Marx, sin preocupación alguna por la ortodoxia marxista. La grandeza de Marx, en un tiempo en que el «reveil» protestante se olvidaba de las estructuras sociales y se fijaba en la conversión individual, su grandeza insustituible es la de no haberse empeñado en ser un moralista; todos los esfuerzos por hacer de él un moralista nos hacen perder el beneficio de su análisis; su grandeza está en haber intentado una descripción y una explicación de la alienación —es decir de la caída de lo humano en lo inhumano— en el nivel de las estructuras, en haber escrito un libro que no se titula *El capitalista,* sino *El capital.*

Ciertamente, el capital es el de la humanidad abolida, cosificada; es el gran fetiche en el que la humanidad se ha deshumanizado. A partir de allí el marxismo es verdadero: el pensamiento, la palabra, en un mundo dominado por la categoría del dinero, no son más que variables del gran fetiche; el «materialismo» es la verdad de un mundo sin verdad. Falso como dogmático (primero existía la materia, luego vino la vida, luego el hombre, luego vendrá el hombre comunista), ese materialismo es verdadero como fenomenología de la no-verdad. Por otra parte, sea lo que sea del resto del marxismo, de su teoría de las clases, del proletariado como clase universal, de la dictadura del proletariado, la mejor joya de su corona seguirá siendo la teoría de la alienación. El buen uso de esta teoría está en devolvernos una visión del mal a escala, no del individuo moral o inmoral, sino de las instituciones del tener. De esa forma puede reencontrarse la dimensión histórica del pecado que tan bien conocieron los profetas, de ese pecado que nadie comienza pero que todos continúan, en el que se ven cogidos sin reinventarlo en cada ocasión; ya al nacer entro en unas relaciones del tener que están pervertidas en el nivel mismo de lo colectivo, aunque sean relanzadas continuamente por actos individuales de apropiación y de explotación moralmente escandalosos.

Lo que acabamos de decir del tener puede decirse también del *poder.* El poder es la estructura fundamental de lo político; pone en juego toda la gama de relaciones entre gobernante y gobernado; aun en el caso límite de una comunidad que se gobernase a sí misma sin interposición o delegación de poder, seguiría habiendo una distinción entre mandar y obedecer; pasando por el poder incondicional de exigir y de obligar físicamente es como una comunidad histórica se constituye en Estado y se hace capaz de decisión.

Pues bien, ¿qué relación hay más frágil que ésta? El poder establece de hombre a hombre una comunicación desigual y no recíproca, jerárquica y no fraternal. Sin embargo, esta relación es fundamental y fundadora de la historia humana. A través del poder es como el hombre hace la historia. Por tanto, se trata de la misma relación que, en sentido propio, constituye al hombre y que lo ha extraviado ya desde siempre. Es conocida la queja de

los sabios contra los grandes y poderosos; el Antiguo Testamento abunda en crítica violentas contra los reyes; el *Magnificat* anuncia el rebajamiento de los grandes y la elevación de los pequeños; el mismo Jesús recuerda que «los jefes de las naciones las avasallan». Los trágicos griegos conocieron el mismo problema: Edipo rey, Creonte, Agamenón, son los representantes de la grandeza orgullosa y derribada; Sócrates traza el retrato del tirano y resume en él la anti-filosofía, antes de sucumbir víctima de la ciudad injusta. Alain lo dice en una sola palabra: «El poder le vuelve a uno loco».

Pues bien, las pasiones del poder tienen de interesante el que no tienden al placer; el verdadero amor al poder tiene algo de ascético: para él el poder merece que se sacrifiquen todos los goces.

¿Significa esto que una reflexión sobre el poder se agota en una meditación puramente moral sobre las pasiones del poder, su corrección y hasta su extirpación? Todos sabemos muy bien que aquí el pensamiento se queda corto si se deja encerrar en la consideración del uso del poder por los individuos; el problema del «tirano» no es más que la proyección subjetiva del problema del «poder»; hay una patología del poder irreductible a la mala voluntad de los individuos, a la violencia del Príncipe y a la cobardía de los súbditos. La violencia de uno solo y la pasividad de todos conspiran en una única figura viciosa, en una forma culpable que entre todos engendran y mantienen, pero que a su vez modela al tirano y a sus súbditos humillados.

Esta figura del poder, esta forma alienada, ha de someterse a una reflexión específica y autónoma; así san Pablo habla míticamente de las «autoridades» como de potencias demoníacas; lo mismo hace san Juan con la «Bestia» del Apocalipsis. El lenguaje mítico es aquí el más verdadero para enunciar el poder sin ley, sin control, sin frenos, sin procedimientos, y para señalar la seducción de que se rodea su violencia. El lenguaje mítico es el que mejor preserva la fuerza de revelación contenida en la *imago dei;* hace manifiesto el hecho de que la substancia del hombre no está solamente encerrada en los individuos, sino en lo colectivo. Hay leyes infames, leyes criminales; una mala legislación es siempre la excusa necesaria para las malas pasiones de un individuo, de un grupo o de una clase en el poder; por ejemplo, actualmente es perfectamente inútil denunciar como moralista las torturas suscitadas por la guerra de Argelia —como si pudiera limpiarse una guerra sucia—, si no se denuncian al mismo tiempo los poderes especiales, la legislación de excepción y finalmente la guerra misma en cuanto que se ha convertido en una especie de institución destinada a perpetuar las relaciones entre colonizadores y colonizados.

Aquí el cristiano tiene mucho que aprender de la crítica del poder desarrollada por el pensamiento «liberal» de Locke a Montesquieu y por el pensamiento «anarquista» de Bakunin, de los marxistas no stalinianos. Pienso particularmente en el grupo de *Socialismo o Barbarie* que trató de

analizar, de iluminar la estructura del poder en las sociedades planificadas del siglo XX y de plantear en términos concretos el problema de la gestión obrera, de la democracia directa en las pequeñas unidades económicas y el de la composición del poder político de abajo arriba, y no solamente de arriba abajo, como en las democracias autoritarias del Este y hasta del Oeste.

Estos pocos ejemplos sugieren la idea de una continuidad entre una antropología teológica inspirada en la interpretación patrística de la *imago Dei* y una crítica concreta del poder, ajustada a las realidades de nuestro tiempo. Por su amplitud, esta visión teológica de la imagen de Dios debería poder recoger los miembros dispersos de una crítica del hombre histórico y político que la cristiandad histórica ha dejado desarrollarse fuera del terreno de su concepción estrecha e individualista.

El encuentro del hombre con el hombre en el tercer ciclo de relaciones ¿estará más exclusivamente personalizado que en los dos ciclos precedentes? Sería fácil creerlo. ¿De qué se trata en este caso? Se trata de esa búsqueda que todos seguimos, la búsqueda de la estima de los demás que es esencial para la consolidación de nuestra propia existencia; porque existimos en parte gracias al reconocimiento de los demás, que nos valoran, nos aprueban o nos desaprueban y nos remiten la imagen de nuestro propio valor; la constitución de los sujetos humanos es una constitución mutua de opinión, de aprecio y de reconocimiento; el otro me da mi sentido devolviéndome la temblorosa imagen de mí mismo.

Pues bien, ¿hay algo más frágil que esta existencia en reflejo? Esta relación del reconocimiento mutuo se ve pronto aquejada de todas las pasiones de la vanidad, del orgullo, de la envidia. El moralista, el novelista, el dramaturgo son aquí testigos preciosos de esa lucha de los seres por la «imagen» refleja de ellos mismos. He aquí, por tanto, una relación interpersonal por excelencia, machacada por los males y por los vicios que afectan a los «riñones y corazones» de las personas singulares.

Es verdad; pero esta misma lucha por el reconocimiento de los demás se lleva a cabo a través de unas realidades culturales que no tienen sin duda la consistencia de los aparatos económicos y de las instituciones políticas, pero que constituyen sin embargo una realidad objetiva, en el sentido en que hablaba Hegel del espíritu objetivo. A través de las *imágenes* de los hombres es como se realiza esa búsqueda de estima mutua; y esas imágenes del hombre constituyen toda la realidad de la cultura. Entiendo con ello los hábitos, las costumbres, el derecho, la literatura, las artes; y esas múltiples imágenes del hombre transportadas por la cultura quedan incorporadas a los monumentos, a los estilos, a las obras; cuando visito una exposición como la de Van Gogh, estoy ante una visión del mundo que ha tomado cuerpo en su obra, en una cosa, la obra de arte, vehículo de comunicación; e incluso cuando no es el rostro del hombre lo que se representa, lo que se

sigue transmitiendo es una representación del hombre; porque la imagen del hombre no es sólo el retrato del hombre, sino también el conjunto de proyecciones de la mirada del hombre sobre las cosas; en este sentido una naturaleza muerta es una imagen del hombre.

Pues bien, todas estas imágenes del hombre quedan incorporadas a nuestras relaciones interpersonales; son mediaciones silenciosas que se insinúan y se intercalan entre las miradas que se intercambian dos seres humanos; nos vemos mutuamente a través de las imágenes del hombre; y la cultura viene a lastrar con sus significaciones las relaciones que creemos más directas, más inmediatas.

Así pues, si nuestros encuentros están de esta forma mediatizados por las imágenes del hombre incorporadas a las obras de la cultura, las relaciones interhumanas pueden perturbarse en el nivel de esas imágenes mediadoras; es lo que ocurre cuando una corriente estética o literaria llega a destruir o pervertir las representaciones fundamentales que el hombre se hace de sí mismo, en el plano de la sexualidad, o del trabajo o del ocio. Puede incluso decirse que hay una fuente fundamental de rompimiento de la relación interhumana; porque la literatura y el arte tienen quizá una función permanente de escándalo: al representar el mal con insistencia, incluso a veces con complacencia, el artista desgarra la imagen convencional e hipócrita que los bienpensantes intentan darse de sí mismos, por lo que siempre se le acusa al artista de pervertir al hombre destruyendo la imagen del hombre; y es necesario que su papel siga siendo ambiguo, como maestro de veracidad y como maestro de seducción. Pero veis entonces cómo una meditación sobre los aspectos desechables de la relación interhumana no puede dejar de lado este drama y esta crisis que se mantienen en el nivel de las representaciones culturales, de los fantasmas colectivos y de las mediaciones estéticas. El hombre se hace y se deshace siempre en el fondo del corazón de cada uno, pero también por medio de todos esos «objetos» que sostienen la relación del hombre con el hombre, desde el objeto económico hasta el objeto cultural, pasando por el objeto político.

III. El impulso de la redención

Me gustaría leer ahora con vosotros la otra parte del díptico, en la que están escritas con letras de fuego y de gozo: «redención». Los Padres griegos leían: divinización. Y me gustaría decir ante todo que esta segunda parte del díptico no es simplemente una réplica de la anterior. Hace algunos años, K. Barth, al comentar Rom 5, 12-21, ponía el acento en una expresión decisiva de san Pablo: «Si la falta de uno solo originó la muerte de los demás, *con mucha más razón* la gracia de Dios y el don de esta gracia, que vienen de uno solo —Jesucristo—, abundó para los demás». Y más

adelante: «Si por la falta de uno solo y por causa de uno solo reinó la muerte, *cuánto más* aquellos que, gracias solamente a Jesucristo, reciben en toda su abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida». *Con mucha más razón..., cuanto más...*[1]. Esa es la medida divina, la desmesura divina: si el pecado abunda, la gracia *sobreabunda.*

Os pregunto: ¿somos fieles a esta lectura? ¿Sabemos buscar la *sobreabundancia* de la gracia por la que Dios replica a la *abundancia* del mal? Sí, sabemos desde luego afirmar con plena ortodoxia que esta sobreabundancia es Jesucristo; pero ¿qué *signos* percibimos de ella en este amplio mundo? No nos atrevemos a buscar los signos de esta «sobreabundancia» más que en la experiencia interior de un incremento de gozo, de paz, de certidumbre. Creemos que el pecado abunda en la exterioridad, pero que la gracia sobreabunda tan sólo en la interioridad. ¿No habrá entonces signos de la sobreabundancia de la gracia en la vida exterior, fuera de las pequeñas comunidades-refugio? ¿no habrá signos en la gran escena del mundo? Hay que confesar, desde Agustín, que la bifurcación está ya trazada; para la teología dominante, el pecado es quizá colectivo, pero la gracia es desde luego privada e interior. La ciudad de Dios se recluta entre la *massa perdita,* la *massa iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis —massa tota vitiata, damnabilis, damnata—.* Tan sólo la Iglesia emerge y sobrenada como «cuerpo» de salvación de esa masa aglutinada de condenados.

Veo muy bien que resulta difícil hablar de la salvación para una realidad colectiva y quiero *abordar el problema de frente, sin disimular la dificultad de la empresa;* la salvación pasa por el perdón de los pecados, decimos justamente; ¿se puede anunciar el perdón de los pecados a una realidad anónima, capaz de ser reconocida? Es una pregunta embarazosa y vacilo en la respuesta; intentaré sin embargo proseguir mi reflexión un poco a tientas y con el sentimiento de meterme en una aventura.

Me pregunto lo siguiente: ¿estamos seguros de comprender debidamente toda la amplitud del perdón de los pecados? ¿no lo habremos encogido por culpa de nuestra idea atomizada de la salvación? La visión grandiosa de los Padres griegos sobre el crecimiento de la humanidad, a la que Dios orienta a través del mal y con su gracia hacia la divinización, ¿no nos mueve a hacer estallar nuestra concepción individualista del perdón de los pecados, paralelas a la del propio pecado?

Me gustaría intentar reconocer los signos de este perdón de los pecados en un sentido no moralista de la palabra, en un sentido que me atrevería a llamar arquitectónico y que fuera a la medida de la *imago Dei* tomada en toda su amplitud. No voy a seguir el orden precedente: económico, político, cultural. Partiré de lo político. En efecto, tenemos la oportunidad de poder

[1] πολλῷ μᾶλλον.

apoyarnos aquí en la doctrina paulina del magistrado; a partir de ella podemos quizá intentar decir también alguna cosa de las otras esferas de relación humana.

San Pablo, en Rom 13, desarrolla una teoría del magistrado, de la que en estos momentos nos interesa tan sólo un aspecto: se dice que la autoridad «viene de Dios» por su carácter de *institución,* no por su carácter *personal.*

Todas las autoridades han sido «constituidas»[2], instituidas por Dios; resistir a la autoridad es resistir al «orden» que Dios ha establecido[3]. «El magistrado es ministro de Dios para tu bien»; nuestro respeto se dirige a su «función». Todas estas palabras: institución, orden, bien, función, se sitúan en el nivel de lo que llamaba antes el colectivo humano. ¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir que Gengis Khan, Napoleón, Hitler, Stalin, fueron investidos personalmente por una especie de elección de derecho divino? No; quiere decir, según creo, que donde el Estado es Estado, a través o a pesar de la malicia del titular del poder, hay algo que funciona y que es bueno para el hombre. Tomo este crédito que se le hace al Estado como una apuesta. Es la apuesta de que en definitiva —a través y a pesar de la malicia de los individuos en el poder— el Estado es bueno.

Pues bien, lo cierto es que san Pablo ganó la apuesta; los imperios, a través y a pesar de sus violencias, han hecho avanzar el derecho, el conocimiento, la cultura, el bienestar y las artes; la humanidad no sólo ha sobrevivido, sino que ha crecido, se ha hecho más madura y más adulta, más responsable; de una forma secreta, y que seguirá siendo secreta hasta la Jerusalén celestial, la pedagogía violenta del magistrado empuñando la espada se coordina con la pedagogía del amor fraterno. No hay que olvidarlo; el capítulo 13 se inserta entre dos himnos dedicados al amor mutuo; lo cual demuestra que san Pablo no se siente embarazado por la distinción entre relaciones personales y relaciones públicas: «No devolváis a nadie mal por mal», había dicho en el capítulo anterior; y después del párrafo sobre el Estado repite: «El amor no hace daño al prójimo, por tanto el amor es el cumplimiento de la ley». De esta manera la teoría del magistrado se inserta entre dos llamadas al amor fraterno. Se encierra en todo esto una paradoja; porque el magistrado, al contrario de lo que manda el precepto del amor, devuelve el mal cuando castiga; ¿cómo comprender que es la misma economía de la redención la que se despliega a través de ambas pedagogías? Lo cierto es que vivimos en la disociación de las dos pedagogías.

Se objetará que la doctrina paulina del magistrado no invita ciertamente a buscar los signos de la redención en el nivel de las comunidades históricas,

[2] τεταγμέναι εἰσίν.
[3] τῇ ἐξουσίᾳ τῇ του θεοῦ διαταγῇ.

puesto que la magistratura no lleva la marca del amor fraterno; ¿no ha preferido muchas veces la teología reformada hablar de la política como orden de conservación más bien que como orden de redención? ¿Pero qué se gana con esta distinción? La humanidad no ha sido solamente conservada, sino también promovida, instituida, educada por la política. Si esta educación cae fuera de la redención ¿qué es lo que tiene que ver con el Evangelio y por qué san Pablo habla de ella? Y si la redención deja fuera de sí a la historia efectiva de los hombres, que es en parte política, ¿no resulta abstracta e irreal?

Tres observaciones nos ayudarán quizá a atenuar esta disociación entre la redención, en cuanto que tiene por signo el amor fraterno, y esa especie de pedagogía del género humano que el apóstol dice instituida por Dios para nuestro bien; no nos gusta hablar de redención en el nivel del desarrollo político de la humanidad porque hemos perdido uno de los sentidos fundamentales de la redención, que es el crecimiento de la humanidad, su acceso a la madurez, a la edad adulta. «Es preciso hacerse hombre, para poder hacerse Dios», decía Ireneo. Pues bien, la institución más laica, la magistratura menos eclesiástica, si es *justa,* si es conforme con su función, como dice Pablo, coopera en ese crecimiento; en este sentido, es uno de los caminos de la redención para la comunidad humana. El mismo Kant comprendía todavía algo que el teólogo post-agustiniano comprende con dificultad[4]. «El medio que utiliza la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es su *antagonismo* en el seno de la sociedad, en la medida en que éste es sin embargo la causa de una ordenación regular de dicha sociedad».

Esta «insociable sociabilidad», que se convierte en el instrumento de la sociedad civil, ¿no es la expresión laica de la teología de los Padres? ¿Y acaso no ha sido laicizada *justamente* esta expresión, si es verdad que la redención sigue el camino tortuoso de las magistraturas instituidas por Dios, no ya cuando son clericales, sino cuando son justas?

Segunda observación: la pedagogía violenta del magistrado se relaciona con el *ordo amoris,* con el orden fraternal del amor, mediante el tenue hilo de la utopía. La utopía, en efecto, tiene una gran importancia teológica; es uno de los caminos colaterales de la esperanza, uno de esos caminos tortuosos por los que se lleva a cabo la humanización del hombre con vistas a su divinización. La utopía puede prestar hoy un servicio, en un tiempo en que la sociedad tiene muchos medios y pocos objetivos; pienso concretamente en la utopía del debilitamiento del Estado en los grandes liberales, en los anarquistas, en el Lenin del *Estado y la Revolución;* efectivamente, por medio de la utopía del fin del Estado —al menos del Estado represivo tal como hoy lo conocemos—, soñamos en la reconciliación de la política con

[4] *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,* quinta proposición.

la amistad; sí, soñamos con un Estado que sea solamente el administrador de las cosas y el educador de las personas en la libertad.

Esta utopía es vital para el destino mismo de la política; es la que le da su finalidad, su tensión, su esperanza por así decirlo. Yo reconozco mi Evangelio en el «anarquista» que predica la disolución del Estado coercitivo, belicoso y policial; ése es mi Evangelio, caído de mis manos y recogido por un hombre que no sabe que confiesa a Jesucristo. ¿No es bajo el signo de la utopía como hay que leer al mismo san Pablo? «El magistrado —dice— es el ministro de Dios para tu bien». Porque ¿qué Estado es ministro para mi bien, antes de la llegada del Estado universal, pacífico y educador? Ningún Estado existente satisface a la utopía, pero la utopía da sentido y dirección a todo Estado.

Tercera observación: el foso abierto entre la pedagogía violenta del Estado y el amor fraterno no solamente ha disminuido por medio de la utopía —lo cual remite el signo de reconciliación más allá de la historia—, sino también por medio del testimonio de los no-violentos que inscriben este signo en el presente. Pienso expresamente en Gandhi, en las formas no-violentas del movimiento de los negros americanos y en las diversas expresiones de la resistencia no-violenta en Europa. ¿Qué es lo que hace el no-violento? A primera vista, se excluye de la esfera política, puesto que desobedece a la autoridad, pero realmente, en la profundidad de las cosas, es él el que salva al Estado recordándole que es Estado tan sólo para conducir a los hombres a la libertad y a la igualdad; la no-violencia es la esperanza del Estado vivida a tiempo y a destiempo; es la esperanza «intempestiva», en el sentido propio de la palabra. En efecto, los medios del no-violento son los medios concedidos de antemano a los fines de cualquier Estado, y por tanto del propio Estado violento; con estos medios es como el no-violento anuncia a ese Estado su pertenencia a la redención, esto es, su institución para el bien de los hombres.

He aquí algunas observaciones que quizá hagan comprender en qué sentido las magistraturas humanas son los órganos de la redención, de esa gran redención que no sólo se lleva a cabo por el canal del amor fraterno, sino también por los caminos del «gran animal».

Me había propuesto hablar de la redención en las tres esferas del tener, del poder y del valer. No he seguido este orden; he intentado sondear en el nivel político y he esbozado el tema de una redención general por medio de esas instituciones, de las que nos atrevemos a decir con san Pablo que han sido instituidas por Dios.

¿No será posible encontrar algo *análogo a una redención por la institución* en el orden económico y en el orden cultural, que enmarcan en cierto modo a la política? En ese caso es necesario ensanchar y generalizar esta noción de institución de tal manera que cubra todo el terreno de las mediaciones estables y duraderas, desde los instrumentos hasta las obras de

arte, por las que los hombres se comunican entre sí.

La extensión de nuestra reflexión de lo político *a lo económico* es fácil; como hemos dicho, la relación del hombre con sus posesiones no tiene ninguna existencia fuera de un régimen de propiedad y de una organización del poder económico. Pues bien, la misma Biblia concede una esperanza concreta al dominio pleno sobre la naturaleza; leemos en el salmo 8:

«Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies: rebaños de ovejas y toros, y hasta las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar, que trazan sendas por el mar».

El dominio sobre las cosas es entonces uno de los caminos de acceso a la madurez, a la etapa adulta del hombre, y por esa razón una de las expresiones de la *imago Dei.* Pues bien, hoy sabemos que este dominio se ha logrado por medio de la organización del trabajo, de la previsión económica y de todas las formas «constituidas» del poder económico. Por tanto, no es solamente la relación personal del individuo con su tener, sino el conjunto de las instituciones económicas, lo que está llamado a la redención. Y es a ese conjunto instituido al que hay que intentar aplicar nuestras observaciones anteriores, limitadas a las magistraturas políticas.

Hay que señalar en primer lugar que el significado pleno de la noción de *autoridad civil* solamente aparece cuando se la separa de su función puramente represiva y penal; lo sabemos mejor en la actualidad: la función represiva no manifiesta el orden más que como «orden establecido», esto es, también como «desorden establecido»; la institución no es signo del Reino más que en cuanto que edifica la comunidad humana y construye la ciudad; el castigo no hace más que conservar un orden ya instituido; es en cierto modo el hundimiento de la institución, su retroceso en la lucha contra los «malos», lo que en parte dirige el destino de las instituciones para que se hagan más justas y más fraternales. Por eso, al ampliar la noción de institución según las dimensiones de lo social y de lo económico, hacemos aparecer no solamente el sentido humano de la justicia, sino también la significación teológica de la institución; el desarrollo del Estado moderno es, en este sentido, como una exégesis viva y concreta de la noción paulina de institución[5].

Por otra parte, lo que hemos dicho de la función de la utopía como

[5] «Precisamente cuando el Estado deja de ser fuerza de pura represión para conservar un orden establecido al albur de las contingencias de la historia, un orden que disimula con dificultad el desorden fundamental de las pasiones y de los intereses individuales o colectivos, es cuando su función adquiere todo su significado en el proyecto de Dios; puede participar entonces, en su propio terreno, en la edificación de esos signos que, para la fe, anuncian el Reino que está llegando» (R. MEHL, *Explication de foi de La Rochelle,* p. 162).

expresión puramente humana, razonable y civil de la esperanza, encuentra aquí no solamente una aplicación esencial, sino un punto de apoyo muy concreto. La utopía puramente política del debilitamiento del Estado represivo es una utopía abstracta, mientras que no se coordine con una utopía del trabajo desalienado; quizá sea en este caso la utopía por excelencia, la que responde a la maldición del tener, de la avaricia que separa; porque es en términos de riqueza (riqueza material, riqueza intelectual y espiritual) como se expresa toda maldición: «¡Ay de los ricos!». Por tanto, toda bendición debe encontrar su proyección en este mismo registro. ¿Qué sentido puede tener esto, sino el de una revolución que desconcierta las relaciones de expropiación y de exclusión mutua instituidas por la propiedad? La reapropiación de la esencia del hombre que se ha perdido en el tener o, lo que es lo mismo, la reconciliación de los hombres separados por sus posesiones, es junto con la utopía del debilitamiento del Estado la utopía reguladora de todo pensamiento económico, deseoso de ofrecer los signos del Reino venidero.

Y si continúo el paralelismo con la redención por medio de las magistraturas, ¿no debería decir que la no-violencia en el plano político tiene también su paralelo en la pobreza franciscana? ¿No anuncia la pobreza franciscana de forma intempestiva —intempestiva respecto a toda economía razonable y regulada— el final de la maldición contra la apropiación privada y celosa, fuente de endurecimiento y de soledad? ¿Una visión amplia y generosa no nos enseña a leer algunos signos del Reino venidero en las más locas empresas empeñadas en el debilitamiento del Monstruo-Capital, lo mismo que en el de la Bestia-Estado?

Amigos míos, avanzo con cierta timidez por estos caminos peligrosos y os pregunto si es la esperanza la que nos llama a ello o solamente la seducción del mundo... Quizá se hayan extraviado algunas perlas de esperanza entre la paja de las esperanzas falsas.

Resulta más insólito hablar de «instituciones» a propósito de la *cultura* que a propósito de la vida política, social o económica. Sin embargo, el sentido profundo de la institución no aparece más que cuando se extiende hasta las imágenes del hombre en la cultura, en la literatura y en las artes. En efecto, esas imágenes están constituidas o instituidas; tienen una estabilidad y una historia propias que desbordan los avatares de la conciencia individual; su estructura puede someterse a un psicoanálisis de la imaginación que recaería sobre la temática de esas imágenes del hombre, sobre sus líneas de fuerza y de evolución; en este sentido es como la cultura está instituida en el nivel mismo de la tradición de lo imaginario. Por tanto, es en ese nivel en donde hay que buscar también los signos del Reino venidero.

Pero la imaginación tiene una función metafísica que no puede reducirse a una simple proyección de los deseos vitales inconscientes y

reprimidos; la imaginación tiene una función de prospección, de exploración respecto a las posibilidades del hombre. Ella es por excelencia la institución y la constitución de lo posible humano. En la imaginación de sus posibilidades es donde el hombre ejerce la profecía de su propia existencia. Se comprende entonces en qué sentido puede hablarse de una *redención por imaginación;* es a través de los sueños de inocencia y de reconciliación como trabaja la esperanza entre los hombres; en el sentido amplio de la palabra, las imágenes de reconciliación son mitos; no ya en el sentido positivista del mito, como leyenda o fábula, sino en el sentido de la fenomenología de la religión, en el sentido de un relato significativo de todo el destino humano; *mythos* quiere decir palabra; la imaginación como función mitopoética es también la sede de un trabajo en profundidad que dirige los cambios decisivos de nuestras visiones del mundo; toda conversión *real* es ante todo una revolución en el nivel de nuestras imágenes directivas; al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia.

Algunos ejemplos sacados de la literatura y de las artes nos harán comprender estas revoluciones de fondo. Dije antes que el hombre puede pervertirse en el nivel de las imágenes que él mismo se da de su propio rostro; evoqué en aquella ocasión la función de escándalo de la literatura y a veces de las artes plásticas y la ambigüedad que seduce *y* dice la verdad. Me gustaría decir ahora que los signos de la redención no siempre tienen que buscarse en algo contrario al escándalo; de ordinario, es más bien por el escándalo como se anuncia la salvación; es bajo las apariencias más destructoras como la imagen se hace «edificante»; hay burlas que purifican, lo mismo que hay apologías que traicionan; lo mismo que castiga el magistrado, también la literatura castiga con la espada de la denuncia y del escándalo.

Pero el escándalo a su vez no es sino la otra cara de la función utópica de la cultura; la imaginación, en cuanto que vislumbra las posibilidades más imposibles del hombre, es el ojo avizor de la humanidad en marcha hacia una mayor lucidez, hacia una mayor madurez, hacia una estatura adulta. De este modo el artista es en la esfera cultural lo que el no-violento es en la esfera política; es «intempestivo»; asume los mayores riesgos, ya que nunca sabe si construye o si destruye, si no destruye acaso al creer que construye, si no construye por ventura al creer que destruye, si no planta cuando habría que arrancar, si no arranca cuando sería tiempo de plantar.

Pero entonces, ¿habrá que asustarse del riesgo enorme de ser hombre? Quizá haya que referir a la generosidad misma de Dios ese aprendizaje de hombre por medio del bien y del mal y fiarse de su generosidad.

Acabaré por donde he empezado, puesto que también me he arriesgado a decir unas palabras sobre la interpretación que daban los Padres de la imagen de Dios; volveré entonces por última vez a los Padres de la Iglesia.

Cuando los gnósticos les ponían en apuros con el problema del mal, no dudaban en incluir en la grandeza de la creación la producción del hombre libre capaz de desobedecer; de este modo, el riesgo del mal estaba incluido a sus ojos en esa llegada a la madurez de la creación entera:

«Al manifestar Dios su generosidad —declara Ireneo—, el hombre conoció tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, para que al recibir los ojos de su inteligencia la experiencia de lo uno y de lo otro optase por las cosas mejores con juicio, sin ser nunca perezoso ni negligente en lo que se refiere al precepto de Dios...». También para Tertuliano el hombre es constituido imagen de Dios por su adhesión libre: «Era menester que la imagen y semejanza de Dios fuera constituida libre y autónoma en su voluntad, ya que es en esa libertad donde se define la imagen y semejanza de Dios». Y también: «Por la libertad el hombre deja de ser esclavo de la naturaleza; se hace con su propio bien y asegura su excelencia, no como un niño que recibe, sino como un hombre que consiente».

Quizá haya que creer que Dios, deseando ser conocido y amado libremente, corrió él mismo ese riesgo que se llama Hombre.

SEGUNDA PARTE

VERDAD EN LA ACCION HISTORICA

I. PERSONALISMO

EMMANUEL MOUNIER: UNA FILOSOFIA PERSONALISTA

Nuestro amigo Emmanuel Mounier no responderá ya a nuestras preguntas. Una de las crueldades de la muerte es la de cambiar radicalmente el sentido de una obra literaria en curso; no solamente se queda ya inconclusa, no sólo se acaba —en todos los sentidos de la palabra—, sino que se ve arrancada de ese movimiento de intercambio, de preguntas y respuestas, que situaba a su autor entre los vivos. Es ya para siempre una obra *escrita*, y solamente escrita; se ha consumado la ruptura con su autor; en adelante, entra en la única historia posible, la de sus lectores, la de los hombres vivos que sigue alimentando. En cierto sentido, una obra alcanza la verdad de su existencia literaria cuando ha muerto su autor; toda publicación, toda edición inaugura una relación implacable de los hombres vivos con el libro de un hombre virtualmente muerto.

Los vivos menos dispuestos a entrar en esta relación son seguramente los que conocieron y amaron al hombre, al que estaba vivo...; y cada lectura renueva en ellos y consagra en cierto modo la muerte del amigo.

Yo no he sido capaz de releer los libros de Emmanuel Mounier como hay que leer los libros, como los libros de un muerto. Por eso será inútil buscar en estas páginas un estudio histórico estrictamente dicho, sino más bien algo híbrido que comienza la lectura y continúa inútilmente el diálogo prohibido...

En primer lugar he releído, en una especie de contrapunto, los artículos de Emmanuel Mounier que aparecieron en *Esprit* entre octubre de 1932 y diciembre de 1934 (publicados como colección bajo el título *Révolution personnaliste et communautaire*[1] y el breve y excelente vademecum de la

[1] *Révolution personnaliste et communitaire,* Aubier 1935 (*Oeuvres,* t. I, Ed. du Seuil)

filosofía personalista titulado *Personnalisme*[2]. Son casi los dos momentos extremos de la obra de Mounier: 1932 y 1950. He visto con una evidencia aplastante que los escritos de 1932 dan su verdadera perspectiva a toda la empresa filosófica y encierran ya bajo una forma juvenil, virulenta, las intenciones de la obra ulterior.

Esta colección muestra con claridad que el pensamiento de Emmanuel Mounier está marcado negativamente por su salida de la Universidad, por su ruptura con una enseñanza, y positivamente por la responsabilidad de un movimiento, concretado en una Revista. Esta primera observación va más lejos de lo que parece: ciertas obras, como las de Bergson, Brunschvicg, Blondel, Maritain, contemporáneas de los comienzos de la revista *Esprit,* siguen por su estilo el género didáctico, adaptado a un público de estudiantes, de profesores, y más allá de éstos, de adultos que desean instruirse. La filosofía francesa, hasta que llegó la guerra, formaba parte de la función docente en el sentido más amplio. Esta función de docencia explica bastante bien la fuerza y la debilidad de la filosofía universitaria: debilidad, por su tendencia a situar sus problemas al margen de la vida y de la historia, y a buscarse una vida y una historia propias que, en definitiva, son perfectamente irreales; pero también fuerza, en su gusto por los problemas de método, por las cuestiones previas, por la búsqueda del «punto de partida», de la «primera verdad» y de la marcha ordenada del discurso.

Al fundar *Esprit,* Mounier intentaba la aventura de una filosofía no universitaria. Tenía así la oportunidad, al romper con la Universidad —ya que la enseñanza es a su modo un compromiso—, de no caer en el ocio sino de servir a un movimiento creándolo; el primer compromiso de Emmanuel Mounier es el movimiento *Esprit;* es aquí exactamente donde se decidieron el estilo, el género, el propósito filosófico de nuestro amigo.

Su gran fuerza consiste en haber ligado, en 1932, originalmente su manera de filosofar con la toma de conciencia de una crisis de civilización y en haberse atrevido a proyectar, más allá de toda filosofía de escuela, una nueva civilización en su totalidad. No se puede percibir la amplitud de este proyecto inicial si se empieza por el *Traité du caractère* o por el *Personnalisme;* así cae uno en el juego estéril de comparar pieza a pieza la «filosofía» de Mounier con la «filosofía» existencialista y con la «filosofía» marxista. Este juego es estéril porque las tres «filosofías» no son soluciones distintas dadas a un mismo grupo de problemas, ni tampoco problemáticas diferentes situadas en un mismo plan *teórico,* sino maneras divergentes de proyectar las relaciones entre lo teórico y lo práctico, entre la reflexión y la acción.

(Existe traducción castellana: *Revolución personalista y comunitaria,* Zero, Madrid 1975, que no hemos podido consultar).

[2] *Personnalisme,* col. Que sais-je? P.U.F. 1950 (*Oeuvres,*t. III).

Habrá que volver luego sobre esta comparación y ante todo sobre las condiciones de esta comparación; pero no será posible hacerlo válidamente más que después de haber vuelto a la intención inicial del personalismo, el intento de una *civilización.* Es curioso cómo el adjetivo personalista califica primero a una civilización, a una tarea civilizadora[3]; y el *personalismo* de 1950 recuerda que en 1932 el término quiso «designar las primeras reflexiones de la revista *Esprit* y de algunos grupos vecinos en torno a la crisis política y espiritual que explotaba entonces en Europa» (p. 115).

Esta toma de conciencia de época, esta concepción de nuestra época como cuestionamiento de la civilización nacida en el Renacimiento, es la primera provocación asumida por el personalismo; pues bien, esta conciencia de crisis estaba lejos de estar en el corazón del pensamiento responsable en Francia en 1932, sobre todo, no tenía ningún papel decisivo en la filosofía universitaria; y menos aún estaba en disposición de orientar de forma radical una vocación filosófica. Es por tanto una duda metódica de carácter histórico y cultural la que pone en marcha todas las reflexiones de Emmanuel Mounier. Y reacciona ante ella no con una desesperanza, con una profecía de la decadencia o con una actitud descriptiva, sino con el proyecto de un nuevo Renacimiento. «Rehacer el Renacimiento» es el título del primer editorial de *Esprit* firmado por Mounier.

Esta consigna, que liga una tarea con una conciencia de crisis, define las dimensiones extremas del personalismo de 1932: no se trata en primer lugar de analizar una noción, de describir una estructura, sino de pesar en la historia con un cierto tipo de pensamiento combativo.

Esta intención va más allá de lo que entendemos comúnmente por una «filosofía»; me atrevería a decir que Emmanuel Mounier fue el *pedagogo,* el *educador* de una generación. Como Péguy. Pero habría que quitar a estas palabras su doble reducción: su referencia a una infancia que haya que conducir a la edad adulta, y su relación con una función docente, con un cuerpo social ya diferenciado (como cuando se habla de «Educación nacional»); o también podríamos decir que Mounier predicó un *despertar,* un «réveil», si fuera posible trasplantar esta expresión de las comunidades religiosas al plano más amplio de una civilización tomada en su conjunto.

El personalismo: en su origen una pedagogía de la vida comunitaria, ligada a un despertar de la persona.

En 1932-1934 esta intención era más o menos una «filosofía», en el sentido de que el proyecto de una nueva época histórica implicaba una «filosofía» y quizá varias «filosofías» en el sentido escolar de la palabra. Es lo que subrayaba Mounier cuando decía que *el* personalismo engloba a *los personalismos.* Su gran aportación al pensamiento contemporáneo, al

[3] *Manifiesto al servicio del personalismo,* Taurus, Madrid 1972[3], 9 (el original francés es de 1936).

situarse por encima de una problemática filosófica en sentido estricto, por encima de las cuestiones de punto de partida, de método y de orden, ha sido la de ofrecer a los filósofos de profesión una *matriz filosófica,* la de proponerles ciertas tonalidades, ciertos modales teóricos y prácticos capaces de una o de varias filosofías, preñados de una o de varias sistematizaciones filosóficas. Ahí está, para muchos de nosotros, nuestra verdadera deuda con nuestro amigo. Es verdad que en 1932-1934, este despertar y esta pedagogía eran menos que una filosofía, en el sentido de que la teoría de los valores, de la historia, del conocimiento, del ser, que suponían, seguían estando implícitos. Pero, como se verá más adelante, los libros de la post-guerra orientaron la reflexión en un sentido más filosófico, interpretando el personalismo como una de las *filosofías de la existencia.* En 1949 escribe Mounier: «El personalismo es una filosofía y no sólo una actitud..., es una filosofía y no un sistema. Puesto que señala unas estructuras, el personalismo es una filosofía y no sólo una actitud... Pero, como su afirmación central es la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que desbarata toda voluntad de sistematización definitiva» (*Personnalisme,* p. 6).

El pensamiento de Emmanuel Mounier de 1932 a 1950 me parece, por tanto, que es un movimiento orientado desde un proyecto de *civilización* «personalista» hacia una interpretación «personalista» de las filosofías de la existencia. El sentido de este desplazamiento de acento se precisará a lo largo de este estudio.

Despertar personal y pedagogía comunitaria

Proyectar una civilización supone lógicamente que una civilización es en parte —una parte decisiva— obra de los hombres. Hacer, deshacer, rehacer el Renacimiento es propio del hombre. El propio personalismo es comprendido como «el conjunto de primeras aquiescencias que pueden servir de base a una civilización centrada en la persona humana» (*Manifiesto...,* p. 9).

1. Rehacer el Renacimiento

Podría muy bien llamarse *ética* a esta empresa, si precisamente E. Mounier no hubiera rechazado con horror el espíritu del moralista, que siempre le dio la impresión de estar perdido por entre las generalidades y la elocuencia, sometido a las dimensiones del individuo, sin repercusión en la historia y teñido de hipocresía; esta crítica del moralismo es en sí misma

uno de los elementos de la crítica permanente del idealismo con que nos iremos encontrando continuamente en nuestro recorrido.

Pero por su crítica del «error doctrinario o moralista», Emmanuel Mounier habrá contribuido precisamente a restaurar el prestigio de la ética, haciéndole atravesar toda la densidad de las técnicas, de las estructuras sociales, de las ideas, y aliviar el peso de los determinismos y de las inercias ideológicas. Habrá hecho que la ética vuelva a ser real y verídica. El largo recorrido de la preocupación ética a través de la carne de las sociedades hace realmente más espléndida la afirmación básica de la revolución personalista y comunitaria: una civilización es «ante todo una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad...» (*Manifiesto,* p. 12). «Cada edad no realiza una obra casi humana si no ha escuchado la llamada sobrehumana de la historia... Nuestro fin a largo plazo sigue siendo el que nos habíamos asignado en 1932; tras cuatro siglos de errores, paciente y colectivamente, volver a hacer el Renacimiento» (*Ibid.,* p. 15).

Esta convicción previa de que toda civilización es el resultado de unas opciones y de unos consentimientos, por otra parte más vividos y «actuados» que reflexionados, por unos valores en marcha, es lo que E. Mounier llamaba «primacía de lo espiritual», aunque oponiéndolo con violencia al espiritualismo que destierra al espíritu a otro mundo. Pero Mounier no trató esta convicción ante todo como un problema sociológico previo, como una cuestión especulativa de la forma: cuáles son las relaciones dialécticas entre las opciones de los hombres y el peso de la economía, de la política, de la ideología? El apostó por esta convicción a la vez en la lectura de los acontecimientos y en el proyecto de una tarea que emprender. En este sentido, se trata de una convicción más «práctica» que «teórica»; así es como resulta posible esbozar todo despertar, toda pedagogía, toda Reforma.

Este mismo estilo práctico es el que se reconoce en la elucidación misma del tema personalista; desde el principio, Mounier evita comenzar por definiciones abstractas; se orienta más bien, con cierto tacto concreto, por en medio de las fórmulas de civilización, ejerciendo una especie de «discernimiento de espíritus». Este tacto procede en primer lugar de un modo crítico: todas las reflexiones personalistas de antes de la guerra comienza por «un estudio crítico de las formas de civilización que culminan su ciclo o de aquellas que mediante sus primeras realizaciones quieren sucederlas» (*Ibid.,* p. 15). El cuño propio de Mounier consiste en captar esos tipos de civilización en sus «formas puras», en sus «doctrinas-límite», que no son tanto teorías como géneros de vida, maneras de ser, o —como dice también él— «perfiles-límite», «direcciones de experiencia» (*Révolution personnaliste,* p. 75).

El burgués es la «figura» fundamental que sirve de contraste; aquí el demonio de Sócrates dice que no. La clave de todas las observaciones sobre el mundo del burgués está en comprenderlo globalmente como algo que por esencia se deshace, como un movimiento de degradación. El burgués es un estilo descendente: del héroe al burgués, de los valores de conquista y de creación a los valores de confort. Esta intuición de lo *negativo* en el burgués sirve de introducción a todas las reflexiones sobre la oposición entre el individuo y la persona. El individuo es primeramente un polo de civilización, o mejor dicho un contrapolo; con este término Mounier identificó la coalición de varias tendencias aparentemente dispares, pero entre las que circula la misma corriente descendente: el deshilvanado de las imágenes superficiales, de los personajes diversos entre los que se reparte el hombre sin interioridad, la complacencia en esas imágenes, la avaricia radical de un ser sin generosidad, la seguridad en que se enquista y finalmente la reivindicación fría, racionalista y jurídica, con la que se protege. De esa forma se va forjando un «mundo» del individuo que es simultáneamente el mundo de las apariencias y de la consideración, el mundo del dinero, el mundo de lo impersonal, el mundo del juridicismo.

Si el mundo del burgués, que tiene en el individuo el perfil-límite, es un mundo en «menos» (menos amar y menos ser), el mundo del fascista es un mundo en «pseudo»: su entusiasmo es una pseudo-generosidad, su nacionalismo es un pseudo-universal, su racismo es un pseudo-concreto, su agresividad es una pseudo-fuerza. Este fue el gran engaño de los años 1933-1939: Buchenwald desenmascaró definitivamente la impostura.

Así el mundo de la persona se reconquista a partir de su pérdida y de su caricatura.

2. El mundo de la persona

La persona se anticipa además positivamente como «mundo» de la persona. Ciertamente, desde 1932 se encuentran ya fórmulas que tienden hacia una definición de estructura, como se encontrarán luego con mayor abundancia después de la guerra; así la persona se opone al individuo como la unidad que vive más allá de los personajes, como «el centro invisible con el que todo se relaciona» (*Révolution...*, p. 69), como la «cifra única» que sería una «presencia en mí» (*Ibid.*). Rechaza todos los valores de huida y de refugio en el espiritualismo y aspira a transfigurar el cuerpo y la historia. Pero sobre todo le da las espaldas a la avaricia del individuo; el individuo exige y retiene; la persona da y se da; la persona es generosidad.

Pero estas fórmulas no deben separarse del impulso por el que yo me lanzo a la promoción de un «mundo»; no son tanto definiciones de la persona como señales de orientación hacia una civilización por hacer. Así,

la vocación no tiene sentido más que para un mundo de la «meditación»; la encarnación más que para el mundo del «compromiso»; la comunión más que para un mundo del «despojo». Pues bien, meditación, compromiso, despojo, describen una sociedad que es una «persona de personas», una comunidad. La persona es la figura-límite de la comunidad verdadera, lo mismo que el individuo es la de la no-civilización burguesa y el «partisano» la de la pseudo-civilización fascista.

En este sentido insistía Mounier en la *Y* de la expresión revolución personalista *y* comunitaria: la *Y* señala la única intención vuelta hacia el Yo y el Nosotros («Sin la miseria del lenguaje sería superfluo hablar de filosofía personalista *Y* comunitaria: *Ibid*, p. 91); el derpertar de la persona es la misma cosa que la pedagogía de la comunidad.

Por eso no hay que separar las fórmulas sobre la persona del esbozo de una «ascesis comunitaria» (*Ibid.*, p. 96), que aparece bajo diversas formas en los escritos anteriores a la guerra y cuyo sentido inicial es ser una «iniciación a la persona». Sólo recordaré los momentos principales del mismo, puesto que no pretendo resumir la investigación de Emmanuel Mounier, sino sólo descubrir sus intenciones y sus procedimientos.

Ya en 1932 designaba, como Heidegger, por el «Se» (*Révolution...* p. 79) esa figura-límite de la despersonalización masiva que tan bien podría ilustrar la «frialdad insulsa de los lectores de *Paris-Soir* (*Ibid.* 80); luego pasaba al nivel de las sociedades en «nosotros», parcialmente realizadas por los grupos de «*partisanos*» y basadas en la camadería y el compañerismo; su abnegación, su heroísmo los pone por encima de las «sociedades vitales», orientadas hacia los valores del bien vivir, de la felicidad, pero están en regresión respecto a ellas por la destrucción de la iniciativa individual y de la espontaneidad en las relaciones mutuas. Por encima están las «sociedades racionales», que oscilan entre dos niveles de impersonalidad, el de una «sociedad de espíritus», que se da por ejemplo en un congreso científico, y el de una «sociedad jurídica contractual» hacia la que tiende el juridicismo democrático.

Como vemos, estos tipos de sociedad representan menos unas categorías sociológicas objetivas, al estilo de las distinciones de Durkheim o incluso de Bergson, que las etapas de una «ascesis» dirigida hacia la figura-límite de una «persona de personas». Podrían compararse mejor estas etapas con las de Kierkegaard en otro registro, o también con los «grados de la ciencia» en Platón y Spinoza; Max Scheler ha sugerido manifiestamente algunas de estas etapas. En todos estos casos se trata, no ya de tipos empíricos salidos de la observación, sino de fórmulas posibles de vida en común, que van jalonando un movimiento de cada uno y de todos hacia la perfección. En una palabra, se trata de momentos *pedagógicos*[4].

[4] No puedo en el marco de un estudio sobre *Emmanuel Mounier filósofo,* mostrar cómo

3. Personalismo y cristianismo

Es aquí donde se plantea legítimamente la cuestión de las relaciones entre esta pedagogía por un lado, y por otro el cristianismo o el marxismo. La «conversión» del uno, la «praxis» del otro se ven sin duda cuestionadas por este despertar y esta ascesis.

No puede negarse que esta pedagogía se ha inspirado directamente en el tema cristiano de la «santificación»: la figura del «santo» atrae a la comunidad personalista, lo mismo que la del «héroe» atraía a la sociedad fascista (*Révolution...*, p. 75; *Manifiesto...*, p. 80).

La generosidad de la persona tiene como paradigma la virtud teologal de la caridad, y la mutualidad de las personas tiene como modelo la «comunión de los santos» que confiesa el *Credo* cristiano. Un pequeño ensayo escrito durante el invierno de 1939 y titulado *Personalismo y cristianismo*[5] vincula expresamente a la predicación cristiana, en ruptura con los modos de pensamiento impersonal y naturalista de los griegos, el acceso al mundo de la persona; es la «superabundancia» divina (*Ibid.*, p. 231) la que suscita focos personales de responsabilidad, seres capaces de decir: «Adsum ¡Presente!» (p. 237); es el mismo influjo cristiano el que invita al despojo al ser al mismo tiempo que lo invita al orgullo: «Tonifica y viriliza a la persona, pero la desarma. Distiende su voluntad para abrirla al abandono» (p. 245). Otros autores dirán lo que el cristianismo de E. Mounier tenía de específicamente católico, no sólo a propósito de la doctrina católica de la autoridad (pp. 259-276), sino a propósito de la doctrina del pecado (contra Lutero: pp. 262-263) y sobre todo de la «naturaleza» (pp. capitales: 270-272-280 ss.)[6]: en general podemos decir que Mounier

una pedagogía engloba a una política, es decir, la supone situándola en una perspectiva más amplia. Es también la figura típica del burgués la que convierte el problema del dinero en la clave de todos los análisis sociológicos de Mounier: *Argent et Vie privée, Anticapitalisme, Note sur la propriété,* etc. (en *Révolution personnaliste,* pp. 147 ss.), *De la proprieté capitaliste à la proprieté humaine* (Aubier 1934; recogido en *Liberté sous conditions,* 1949). Habría que ver cómo se relaciona con la pedagogía de Mounier su «ética de las necesidades» que orienta su visión sobre la propiedad y el socialismo. Pero sobre todo un estudio filosófico no debe poner en la sombra la lucha constante contra el prejuicio antitecnicista: «El personalismo no es un huerto cerrado en donde el civilizado se protege de la civilización, sino el principio que ha de animar a toda civilización, reinventándola en su nivel» (*Révolution personnaliste,* p. 152).

[5] *Liberté sous conditions.* Tres ensayos: *Personnalisme et christianisme* (1939); *De la proprieté capitaliste à la proprieté humaine* (1934), *Anarchie et personnalisme* (1937), en *Oeuvres* I, Ed. du Seuil, Paris 1946. El primero, *Personalismo y cristianismo,* figura en la edición castellana del *Manifiesto al servicio del personalismo,* o.c., pp. 223-293; es la versión que aquí citamos.

[6] «Lo que la Iglesia conservará siempre del "naturalismo" de santo Tomás es, en primer término, la afirmación de humanismo cristiano que es su alma» (contra Lutero, la ortodoxia y el pesimismo de los políticos realistas); «...en segundo lugar, la idea de que las construcciones

está en la línea de un tomismo esencial cuyo humanismo se presenta a sus ojos como una línea divisoria entre el pesimismo luterano y el optimismo de la Ilustración. Pero su función propia respecto a este tomismo esencial consiste en haber alargado hasta el extremo la noción de «naturaleza», en el sentido de la invención histórica, de la audacia y del riesgo; por eso, finalmente, prefiere hablar de «condición humana» más bien que de «naturaleza humana» (*Ibid.*, p. 283).

¿Significa esto que el personalismo es cristiano (y católico) por excelencia? ¿No corre entonces el peligro de que la comunidad se convierta en una proyección temporal y laicizada del «reino de Dios», algo así como la «ciudad de los fines» del kantismo o la sociedad sin clases del comunismo? La cuestión además no es solamente de ortodoxia cristiana, sino que concierne a la posibilidad de colaboración entre cristianos (de confesiones diferentes) y no-cristianos dentro de *un* personalismo relativamente coherente. Pues bien, Mounier nunca ha dejado de afirmar que esta colaboración era posible en principio.

Me parece que aquí la posición de Gabriel Marcel sobre las relaciones entre la investigación filosófica y la fe cristiana resulta muy clarificadora: el tema de la persona tiene su origen y recibe su sentido en una zona «pericristiana» de la conciencia ética, en una zona de sensibilización que recibe verticalmente la predicación cristiana y lateralmente la influencia fecunda de los comportamiento cristianos más auténticos, pero que, por esta doble fecundación, despliega sus *posibilidades propias.* Por el cristianismo el hombre ético, el hombre capaz de civilización, se abre a sus *propias* anticipaciones. Si esto es así el personalismo no será ni un confusionismo del lado cristiano, ni un eclecticismo del lado no cristiano.

En este sentido me parece que es como Emmanuel Mounier habla de «valores», de «escala de valores» (materiales, vitales, racionales, espirituales); de modo parecido a Max Scheler y su discípulo Paul Landsberg[7], del que fue amigo hasta su muerte trágica en la deportación, Mounier comprende los valores como exigencias permanentes, pero inconsistentes fuera de la historia que escriben ciertas personas. El personalismo implica por consiguiente una ética concreta, relativamente independiente de la fe cristiana, independiente en cuanto a sus *significaciones,* pero dependiente

más aventuradas del hombre deben basarse sobre un suelo primario, sobre lo natural...» (contra la antropología racionalista y su idea de una invención del hombre por el hombre sin estructura ni fundamento «...en este sentido una política cristiana recordará siempre a las utopías evangélicas o racionalistas el valor de los vínculos, el peso del tiempo, los límites del sueño». (*Ibid.*, pp. 282-283).

[7] De P. Landberg léase en *Esprit:* «L'anarchiste contra Dieu» (abril 1937); «Réflexion sur l'engagement personnel» (noviembre 1937); «Introduction à une critique du mythe» (enero 1938); «Kafka et la métamorphose» (septiembre 1938); «Le sens de l'action» (octubre 1938); «Notes sur la philosophie du mariage» (abril 1939); «Réflexion pour une philosophie de guerre» (octubre 1939). *Problèmes du Personnalisme,* Ed. du Seuil, 1952.

en cuanto a su *aparición real* en una conciencia determinada. Es también en esta perspectiva como Mounier, anticipando antes de 1939 su futuro debate con el existencialismo, evoca la existencia de una «naturaleza humana», de una «verdad de fondo» para la que busca solamente una «salida histórica» nueva (*Manifiesto...,* p. 10, 14-15). El hecho de que haya insistido con mayor frecuencia en la continuidad entre su fe cristiana y su reflexión personalista es perfectamente natural, desde el mismo punto de vista de dicha reflexión, que pertenece más bien a la *pedagogía* que a la criteriología; el pedagogo en Mounier es por temperamento más sensible a la continuidad de la inspiración que a la discontinuidad de las nociones. Pero siempre que se plantea en primer plano el problema de la colaboración con un no-cristiano, es esta autonomía de la ética concreta lo que se evoca.

Y aquí ni siquiera se ha dicho que sólo el cristiano tenga una función fecundante en esta tarea de descubrir juntos el mundo de la persona; ha ocurrido que las cristiandades de hecho, las cristiandades establecidas, han bloqueado ciertas salidas históricas de la fe; y entonces ciertas herejías, ciertos pensamientos descristianizados, están a veces mejor situados para abrir el sector de valor que esas cristiandades han omitido o incluso ocultado. Por eso, si el personalismo es una pedagogía, el cristiano no es necesariamente el pedagogo del agnóstico, sino que aprende continuamente del no-cristiano lo que es ese poder civilizador del hombre ético al que de hecho la cristiandad «desensibiliza» muchas veces. Por eso el cristiano está a menudo bastante retrasado respecto al no-cristiano, por ejemplo en el orden de la comprensión de la historia, de la dinámica social y política (*Révolution personnaliste,* pp. 103, 115, 121-131, 140-143).

4. Personalismo y marxismo

En este punto puede introducirse válidamente el debate de Mounier con el marxismo; en la medida en que su personalismo, interpretado sobre todo después de la guerra como una de las filosofías de la existencia, se presta a un debate con lo que se ha dado en llamar existencialismo en sentido estrecho, también el proyecto primitivo de una civilización se presta a una confrontación con el marxismo. Su agudo sentido de los determinismos que hay que comprender y orientar lo sitúa en los confines del «realismo socialista»; porque «posee la confianza del mundo de la miseria» (*Manifiesto,* p. 43), el marxismo no puede ser tratado como los valores negativos del mundo burgués o los pseudo-valores fascistas. Pero sobre todo, por encima de toda confrontación académica de noción con noción, de teoría con teoría, es la mentalidad total de la «pedagogía» personalista la que hay que confrontar con la mentalidad total de la «praxis» comunista.

Lo que el personalismo le reprocha al marxismo es precisamente que es menos que un despertar, que una pedagogía. En la época del *Manifiesto al servicio del personalismo,* esta crítica mantiene un tono idealista; se dirige en particular contra la mentalidad «ciencista» del marxismo; su enfeudamiento al positivismo lo convierte en «la filosofía última de un ser histórico que ha vivido bajo el signo de las ciencias físico-matemáticas, del racionalismo particular y muy estrecho que ha surgido de ella, de la forma de industria, inhumana, centralizada, que encarna provisionalmente sus aplicaciones técnicas» (*Ibid.,* 49). Pero tras este proceso de índole teórica, lo que está en discusión es el sentido de la acción revolucionaria; la verdadera cuestión es ésta: ¿con qué cuentan en el fondo los marxistas para hacer el hombre nuevo? Con el efecto *futuro* de los cambios económicos, políticos, y con el atractivo ejercido *desde ahora* por los valores personales sobre los hombres revolucionarios. Sólo una revolución material arraigada en un despertar personalista tendría un sentido y una oportunidad. El marxismo no es una educación, sino un amaestramiento (*Ibid.,* p. 55); por eso precisamente es «un optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona» (*Ibid.*).

Este es el meollo del debate: el personalismo está convencido de que no se va *hacia* la persona, si no es ella *en el origen* la que exige, la que urge a través de la rebeldía de los hambrientos y humillados. El peligro de una revolución que no asume su propio fin como fuente y como medio está en que envilece al hombre con el pretexto de liberarlo y en que renueva solamente la figura de sus alienaciones. Este reproche fundamental contiene en germen todos los demás, tanto en el orden de la explicación histórica como en el plano de la táctica revolucionaria y hoy de la estrategia mundial. Pero no se le satisface más que recogiendo, por encima de toda «teoría» personalista, su intención educativa. En particular, yo percibo este corte entre la pedagogía de Mounier y la praxis comunista en su negativa a considerar como normativa solamente la historia escrita de hecho por el partido comunista; una pedagogía está también abierta a las posibilidades del hombre, que excluye el éxito histórico estrecho. El sentido de una ética concreta está precisamente en que hace estallar con toda su exigencia revolucionaria la tenue malla de la historia efectiva y no «confía el tesoro espiritual de la humanidad a ese rincón de una comarca dentro de ese rincón del tiempo» (*Révolution personnaliste,* p. 140).

Del educador al filósofo

El frente popular, la guerra de España, Munich, la guerra mundial, la resistencia, la política de los frentes nacionales...: ¿podía la «filosofía» personalista atravesar inmutables semejante densidad de acontecimientos,

de los que ninguno fue simplemente un hecho bruto, que había que sufrir y explicar, sino también una cuestión planteada y la ocasión de una opción? Hay algunos otros que indican en estas mismas páginas cuáles fueron esas opciones, su libertad y su coherencia.

Yo veo cómo, en esas ocasiones, el pensamiento de Emmanuel Mounier se desarrolla en tres direcciones: por un lado su personalismo, al criticarse a sí mismo, se pone en guardia contra sus propias tentaciones puristas, idealizantes, anarquizantes, y realiza un mayor esfuerzo por dejarse enseñar por el movimiento de la historia; en esta línea se sitúan *Qu'est-ce que le personnalisme?*[8] y *La Petite Peur du XX^e siècle*[9]. Pero al mismo tiempo que renuncia a un «personalismo de la pureza», Mounier profundiza y purifica el motivo cristiano de su personalismo. No hay que aislar el antipurismo de los dos libros anteriores de la purificación evangélica que se expresa en *L'Affrontement chrétien*[10]. En función de estas dos líneas de pensamiento hay que apreciar el esfuerzo «filosófico» (en sentido estricto) por situar el personalismo en relación con las ciencias del hombre, por un lado, y con las filosofías de la existencia, por otro. El gran *Traité du caractère*[11] —grande por las dimensiones, por la amplitud de visión y por la masa de cuestiones tratadas—, la *Introducción a los existencialismos*[12] y el *Personnalisme* de 1950 se sitúan en esta tercera línea, propiamente «filosófica», en la que el acento se desplaza de los problemas de civilización y de revolución a los problemas más teóricos de estructuras y de estatuto existencial de la persona.

1. «Antipurismo» y «optimismo trágico»

Qu'est-ce que le personnalisme? es una relectura del *Manifiesto* de 1936 después de diez años de historia. Lo confirma en cuanto al fondo, pero desplaza su orientación. En efecto, si el desprecio del hombre es el peligro específico de la revolución marxista, la ética personalista tiene también su propio peligro que está exigiendo su autocrítica: «Cierta preocupación por la pureza tendía a ser el sentimiento que dirigía nuestra actitud: pureza de los valores, pureza de los medios. Nuestra formación de intelectuales nos inclinaba a buscar esta purificación primero en una purificación de los

[8] *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Ed. du Seuil, 1947 (oeuvres, t. III).

[9] *La petite peur du XX^e siècle*, Cahiers du Rhône, La Baconnière et Ed. du Seuil, 1948 (*Oeuvres*, t. III).

[10] *L'Affrontement chrétien*, Cahiers du Rhône, La Baconnière, Neuchâtel, 1944 (*Oeuvres*, t. III).

[11] *Traité du caractère*, Ed. du Seuil, 1946 (*Oeuvres*, t. II).

[12] *Introduction aux existentialismes*, Denoël, 1946 (Oeuvres, t. III). Citamos la traducción española: *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid 1973².

conceptos, pero el individualismo de la época, contra el que nos situábamos, no dejaba de marcarnos, desviándonos de esta revisión doctrinal hacia la preocupación demasiado exclusiva de nuestros comportamientos espirituales» (p. 16). En contra del «demonio de la pureza» (p. 20) importa palpar cada vez mejor el *peso de las situaciones*, que nosotros no hemos provocado, que no comprendemos más que en parte y que no dominamos más que parcialmente, y comprender que esta servidumbre no es una maldición, sino que maltrata a ese Narciso que vela en nosotros. «No somos libres más que en la medida en que no somos enteramente libres» (p. 26). Aquí se esboza ya el tipo de filosofía de la existencia que destaca el personalismo: su libertad no será gratuita, sino de necesidad comprendida y de responsabilidad ejercida. Esta visión de «la libertad bajo condiciones» se resuelve aquí en una crítica del espíritu de utopía, a la que le gustaría elaborar el esquema de una sociedad y las reglas de una acción a partir de unos principios, sin incorporar jamás a esa reflexión la lectura del acontecimiento, la exégesis de las fuerzas históricas. Su error es una mala inteligencia del sentido mismo de una ética concreta: un valor no se muestra a una conciencia intemporal extraña a los combates del siglo, sino a un combatiente que se orienta en medio de la crisis, que discierne para obrar y que obra para discernir: «Un personalismo no puede afirmarse más que dentro de un juicio histórico concreto» (p. 44).

El *Manifiesto* y *Révolution personnaliste et communautaire* contenían ya fórmulas parecidas sobre la afirmación personalista «en el cruce entre un juicio de valor y un juicio de hecho», «de una dirección metafísica concreta y... unos juicios históricos bien determinados» (*Révolution*, p. 120).

Así, este libro tiende a hacer una interpretación dúctil de la dialéctica marxista, liberada de la hipoteca ciencista. Mantiene incluso la esperanza de ayudar lateralmente al marxismo a levantar esa hipoteca y de actuar dentro del movimiento revolucionario a la manera de levadura, aunque purgándose a sí mismo de toda tentación anarquizante bajo las duras lecciones de la eficacia colectiva. Su fórmula no era: «Más allá del marxismo», como se decía en otros lugares, sino: «En el corazón del materialismo, del colectivismo y del espiritualismo» (p. 81). Emmanuel Mounier vislumbraba después de la guerra la convergencia de un «marxismo abierto» con un «realismo personalista» (p. 79). Dejo de lado el alcance político inmediato de estas fórmulas; para el filósofo, esta esperanza a largo plazo de «personalizar el colectivismo», aunque preservándose de las «enfermedades infantiles del personalismo» (p. 85), se basa en la convicción más profunda del «robusto parentesco» entre el sentido de lo eterno y un cierto sentido de la «materia»; en este corto circuito del cielo a la tierra se ha quemado la etapa en la que se arrastran la elocuencia hueca de los moralistas, la cavilación de los escrupulosos y la pereza de los eclécticos. Pero en Mounier este elogio de la materia en los

parajes de lo «espiritual» (que se encuentra en el *Personnalisme* de 1950) no es puramente especulativo; la intuición de lo espiritual-carnal, de lo eterno-histórico, no tiene un aspecto filosófico sino porque tiene un aspecto práctico, no prepara a una crítica del pesimismo existencialista sino porque comunica con esta voluntad civilizadora formada en los primeros combates: «Para insertar el personalismo en el drama histórico de este tiempo, no basta con decir: fin de la burguesía occidental, advenimiento de las estructuras socialistas, función iniciadora del proletariado, y seguir más concretamente todavía, año tras año, el análisis de las fuezas y de las posibilidades. Sin eso el personalismo se convierte en una ideología para todo y se ve desarmado de su fuerza revolucionaria, puesto al servicio de las perezas conservadoras o reformistas. Una filosofía-espada, como se la llamó, se convierte en una filosofía-careta; en el sentido propio de una mistificación» (p. 95).

La Petite Peur du XXᵉ siècle lleva más adelante este exorcismo de los «contrasentidos directamente insertos en la inspiración personalista» y emprende la «demistificación» del catastrofismo que profesan tantos «espirituales» de nuestros días. En particular, la segunda conferencia somete a una especie de psicoanálisis social el bloque de temores que se expresan en la reacción antitecnicista; Mounier descubre en ellos un miedo primitivo, un verdadero miedo a uno mismo, un miedo del demiurgo que somos todos por nuestros destino: «La angustia de una catástrofe colectiva del mundo moderno es ante todo, en nuestros contemporáneos, una reacción infantil de viajeros incompetentes y alocados» (p. 27). Es «la conservación del instinto» que se asusta de la «deriva lejos del puerto» (p. 32). «Sentimos colectivamente ese miedo ante la máquina, en el momento del malestar» (p. 51). Aterrado en otros tiempos ante la naturaleza indomable, el hombre lo está hoy ante el mundo humano; a ello responde con «una reacción de niño desconcertado» (p. 83). Así pues, el método de Mounier consiste en explicar primero y reducir así el mito antitecnicista para poner de relieve los verdaderos peligros, los peligros de un mundo propiamente humano, que proceden no sólo de la máquina, sino de todos los aparatos abstractos, de todas las «mediaciones» que el hombre inventa entre él y las cosas, entre él y los demás hombres (Derecho, Estado, Instituciones, ciencias, lenguajes, etc...): «Donde hay mediación, acecha la alienación» (p. 91).

Esta última observación sugiere que la idea de progreso, incluso después de rectificada, no excluye de la historia una irreductible ambigüedad, una doble posibilidad de petrificación y de liberación; las situaciones que el hombre ha inventado y que a continuación bloquean su camino como enigmas por descifrar son un conjunto de oportunidades y de peligros. Pero es tarea del hombre apostar por sus oportunidades; la marcha hacia lo artificial se debe a la condición misma del hombre en cuanto que tiene una

«historia» y no ya solamente una «naturaleza». De este modo Mounier se acerca mucho a Marx: «La naturaleza no es solamente matriz de la humanidad: se ofrece a ser recreada por el hombre... El hombre se ve hoy llamado a ser el demiurgo del mundo y de su propia condición» (p. 75).

Aquí la reflexión llega a su punto decisivo: esta historia constitutiva de un destino de conjunto, ¿tiene un sentido? ¿Se orienta este sentido hacia algo mejor? ¿Ese algo mejor tiene por camino privilegiado el desarrollo de las ciencias y de las técnicas? Y finalmente, ¿el sentido de esa ascensión es para el hombre «la misión gloriosa de ser el autor de su propia ascensión?» (p. 104). Este conjunto de cuestiones constituye el problema del progreso. E. Mounier lo aborda con simpatía, dispuesto a hacer recaer las reservas críticas en un optimismo previo, más bien que en un pesimismo previo. Todo este libro tiende a suplantar en el ánimo del lector el régimen afectivo del «pesimismo activo» por el humor contrario del «optimismo trágico», es decir, el modo de la confianza, corregido por la experiencia del combate indeciso y ensombrecido por la posibilidad del fracaso. No hay que acusar a Mounier de haber sistematizado su apología del progreso: sus páginas más lúcidas están dedicadas a distinguir la escatología cristiana del progreso según el racionalismo del siglo XVIII o según la dialéctica marxista. En particular, el uso que hace del *Apocalipsis,* en la primera y en la tercera conferencia, lleva a privilegiar el optimismo, pero con mil reservas que nadie tiene derecho a olvidar. La verdad es que «el humor», la «tonalidad» que Mounier designa con el nombre de optimismo trágico, es más complejo de lo que aparece a primera vista; oculta dos tendencias dispuestas a disociarse: una, que se queda en el primer plano, tiende hacia el optimismo como resultado final del drama; pero la otra, más discreta, tiende hacia el sentimiento de que la historia es ambigua, preñada de lo mejor y de los peor. Emmanuel Mounier ha esbozado muy bien un debate que afecta a los historiadores, a los sociólogos, a los filósofos, a los teólogos; la cuestión que deja abierta está en la intersección entre una teología bíblica y una filosofía profana de la historia, en la encrucijada entre el optimismo como balance positivo con una visión humana de las cosas y la esperanza como seguridad firme de un sentido oculto. Pero una vez más su función propia es la de poner en guardia contra un trato especulativo del problema, desligado de la crítica del mundo contemporáneo y aislado del problema central de la Revolución del siglo XX.

2. Por un cristianismo de los fuertes

Tanta proximidad al movimiento de la historia llevaría a un espíritu fácil a divinizar al hombre. Pero cuanto más acentúa Mounier su parentesco con la dialéctica marxista, más se reequilibra con su sentido abrupto,

virulento, de la trascendencia cristiana. Por eso no hay que tomar *La Petite Peur du XXe siècle* sin el *Affrontement chrétien.* Este libro se escribió en Dieulefit, durante el invierno 1943-1944, que representa un tiempo de pobreza material y de ascesis interior. Otros se encargan de hablar en estas páginas de lo que fue el cristiano en Emmanuel Mounier; de este libro, tan duro para el cristiano ordinario, tan exigente, no me fijaré más que en sus incidencias filosóficas. Puede decirse que todo él es una meditación sobre la virtud de la fortaleza, de la que habló ya santo Tomás después de los Padres. No es una casualidad que se sienta aquí acosado por la sombra de Nietzsche, lo mismo que en *Petite Peur* por la de Marx. Porque sólo el cristiano que tiene algo que responder a Nietzsche es un cristiano suficientemente duro para no diluirse en la parte de marxismo que asume. Se trataba de articular los dos primeros grupos de meditaciones publicados después de la guerra. Nietzsche plantea el cristiano una cuestión que en el fondo le llega más al corazón que el marxismo; porque el argumento anticristiano del marxismo sigue siendo demasiado sociológico para resultar desconcertante; se ha dicho demasiado pronto que Marx no conoció más que una caricatura del cristianismo, una cristiandad decadente, ansiosa de cubrir los privilegios de la burguesía con un evangelio pervertido por la resignación. Pero Nietzsche es el que, tras el fallo sociológico de la cristiandad, pretende descubrir un fallo original, ligado a la existencia cristiana como tal: «Así pues, ¿es verdad que el cristianismo, capaz de iluminar bellamente las civilizaciones envejecidas y las vidas en su ocaso, es un veneno para los músculos jóvenes, un enemigo de la fuerza viril y de la gracia natural...? (...) ¿Lleva dentro de sí el cristianismo una debilidad inicial cuyos efectos se manifiestan por fin tras el retraso producido por la lentitud y la complejidad de la historia?» (pp. 11 y 14).

Emmanuel Mounier intenta utilizar el «despertar ateo» como una provocación para el «despertar cristiano» (pp. 23-24).

El primer paso del cristiano, guiado por el «caballero vestido de sombra», consiste en encontrar de nuevo esa cualidad de cristiano trágico que es digna del diálogo con Nietzsche: tragedia de la trascendencia, tragedia del pecado, tragedia de la paradoja, puesto que hay que morir al mundo y comprometerse con él, afligirse por el pecado y regocijarse del hombre nuevo. Pero ¡qué decadencia, desde esa tragedia a «la seguridad de las rentas» del cristiano ordinario, a la «tristeza apagada y un tanto estúpida» del contrito, al «mal vivir de los infortunados o de los anémicos del combate espiritual», a la «cobardía espiritual» y a la «tristeza y estéril pureza» de los virtuosos!

El segundo paso es el de descubrir en el seno del cristianismo auténtico ese momento que desborda a la tragedia y la distingue finalmente de la desesperación. «En el corazón del cristianismo, más allá de la ascética de la paradoja, de la angustia y de la aniquilación, hay una ascética de la sencillez,

de la disponibilidad, de la paciencia, de la humildad fiel, de la mansedumbre, incluso hay que decir de la debilidad, de la debilidad sobrenatural» (p. 37). Incluso, según Mounier, es en esta flexión de la tragedia a la «debilidad», donde se da la trampa de la insulsez y de la palidez, del apocamiento y de todas las cobardías.

«Hay un color y una fuerza de vida en el instante que se pierde *realmente,* antes de encontrarse de nuevo al fin de la libertad espiritual. Hay un primer empobrecimiento real de nuestra humanidad por obra de la Fe» (p. 37).

Entonces es preciso que el cristiano profundice también en el sentido de su humildad y la disocie implacablemente de ese servilismo que toma tantos rostros despreciables: moralismo y legalismo, afición a las direcciones espirituales que libran de tener que optar, resignación ante los sucesos que Marx denunciaba... El cristiano verdadero es el hombre orgulloso y libre que sólo se inclina ante Dios y no se hunde en el camino «del abajamiento al enfrentamiento» (p. 81).

3. Persona y carácter

No se pueden abordar los libros más propiamente «filosóficos» —*Traité du caractère, Introducción a los existencialismos, Personnalisme*[13]— sin tener en cuenta la intención civilizadora de las primeras reflexiones y sin unir a ello la doble autocrítica sugerida por el encuentro con Marx y con Nietzsche.

El personalismo precisó sus objetivos filosóficos de dos maneras: por un lado, confrontándose con las *ciencias del hombre,* y por tanto con los procedimientos *objetivos* para la iluminación de la persona; por otro lado, situándose en relación con las *filosofías de la existencia.* Ambas empresas son concurrentes, como veremos a continuación.

Hay que destacar el *Traité du caractère* sobre los otros dos libritos, aunque sólo sea por su amplitud; pero sobre todo, en muchos aspectos, puede compararse con los libros habituales de los filósofos. Esto se debe ante todo a las circunstancias en que se escribió: el ocio forzado de la reclusión y el largo retiro de Dieulefit pusieron a Mounier en una actitud muy parecida a la de los psicólogos y los filósofos; la obra que se produjo en semejantes circunstancias excepcionales muestra lo que hubiera podido ser la obra teórica que Mounier tuvo que sacrificar en aras del movimiento de *Esprit.* Por otra parte, el punto de vista de la obra la coloca en la frontera del conocimiento objetivo y de la comprensión existencial, en la frontera de

[13] *Traité du Caractère,* Ed. du Seuil, 1946. *Introduction aux Existentialisme,* Denoël, 1946. *Le Personnalisme,* col. Que sais-je? P.U.F., 1950.

la ciencia y del «misterio personal». Las innumerables lecturas de psicofisiología, de psicopatología, de psicoanálisis, de caracterología, de psicología social, etc., hacen de este *tratado* una amplia síntesis en la que se integran múltiples disciplinas objetivas bajo la dirección del tema personalista.

Así pues, el interés de este libro radica en que pone a prueba la capacidad comprensiva de la noción de persona *del lado del conocimiento objetivo*. Sería por tanto un error encerrar el personalismo en una confrontación con el existencialismo; su intención no es ante todo polémica, sino integrativa: la persona trasciende ciertamente lo objetivo, pero lo recoge y lo asume.

Por eso coincide parcialmente con la noción de «estructura» que los psicólogos, psiquiatras y caracterólogos contemporáneos hacen prevalecer sobre la noción de elemento. Pero en el momento en que emprende estas investigaciones, el «misterio personal» de pie a esbozar una crítica de la reducción de las estructuras a unos tipos, a unas realidades puramente estadísticas; el tipo expresaría más bien el contorno exterior de una limitación, el dibujo del fracaso de la personalidad, más bien que el retrato de una fuerza plástica interna: «No somos típicos más que en la medida en que dejamos de ser plenamente personales» (p. 41). Igualmente, aunque coincide parcialmente con los esquemas sintéticos de los patologistas, el tema de la persona da pie para resistir al imperialismo de la clínica: «No es la perturbación generadora, sino el tema generador de un psiquismo individual lo que presentamos como objeto último al caracterólogo» (p. 44).

Más ampliamente, Mounier se niega a dejar encerrado el carácter en unos *datos* y quiere mostrar cómo el yo afirmante recobra su propio carácter, adoptando unas veces su ritmo y su inclinación y compensando otras veces sus debilidades, pero siempre culminando su sentido por una operación de valoración. Esta caracterología abierta confina entonces con la ética: si el carácter es indivisiblemente dado y querido, ya no es posible una ciencia solamente objetiva; necesita la intuición que simpatice y la voluntad que proyecta. En este sentido, las observaciones más bergsonianas (por ejemplo, la aproximación del caracterólogo al novelista más bien que al naturalista: p. 42; la comprensión como interpretación personal de una significación personal: p. 45) son inseparables, no sólo de los análisis estructurales que han recorrido sino de la pedagogía de conjunto del personalismo: «No hay conocimiento del hombre más que en una voluntad de humanismo conforme con la esencia del hombre» (p. 58). «Los que tienen un proyecto de porvenir para el hombre son los únicos calificados para descifrar los misterios del hombre que vive» (p. 58). Así la intuición tiene que ver a la vez con la ciencia objetiva y con una «ciencia combativa» (prólogo).

Así pues, es esta intención discreta la que vincula a este libro de ciencia con el personalismo. En compensación, es de temer que el peso de los conocimientos filtrados refrene su impulso. Pero es bueno sumergirse en la densidad de este grueso volumen; poco a poco se asume su ritmo propio por los largos meandros que va recorriendo y se ve que este modo de caminar lo exigía el tema tratado; era preciso partir primero de lo más bajo y de lo más exterior —los «ambientes» sociales y ogánicos— para mostrar un hombre rodeado, arraigado, capaz de dominar tan sólo el ambiente al que «pertenece» (tal es el *leitmotiv* de la psicosociología del carácter, así como el de la psicología de los ambientes geográficos, sociales, profesionales, culturales); pero era preciso además multiplicar los intermediarios psicológicos entre lo bajo y lo alto, entre lo exterior y lo interior, para aplastar de todas las maneras posibles el dualismo continuamente renaciente. Por eso se consideran ampliamente los movimientos primitivos de la emotividad, que representan el «quebrantamiento psicológico en su raíz», luego las modalidades de la fuerza psicológica y todas las «actitudes primarias tomadas en el nivel del flujo vital», que expresan la *acogida vital,* es decir, la respuesta esbozada de la persona a las provocaciones del ambiente, pero que siguen conspirando con las fuerzas de quebrantamiento (señalo las hermosas páginas dedicadas a la pareja generosidad-avaricia de las pp. 332-336, muy del estilo de nuestro amigo: es ésa una de las intuiciones maestras que orientan tanto a sus estudios ético-económicos sobre el dinero y sobre la propiedad como a sus reflexiones metafísicas sobre la creación y sobre el don). Entonces, pero sólo entonces, queda situada la *lucha por lo real,* no ya en el sentido estrecho de la teoría del conocimiento, sino según toda la amplitud de nuestro debate con nuestros múltiples ambientes de comportamiento, sin exceptuar esa «realidad más real que lo real» que sólo puede sondear la imaginación.

Es muy interesante que Mounier no haya acentuado el momento voluntario en el conjunto de nuestras respuestas a las provocaciones del ambiente; la voluntad no es para él más que la impaciencia del obstáculo ante el empuje de nuestra acción: «La voluntad no es más que el acto mismo de la persona, considerada bajo su aspecto ofensivo, más bien que bajo su aspecto creador» (p. 472). En resumen, este tratado es lo menos voluntarista posible, de acuerdo en este punto con el conjunto de un pensamiento preocupado de alimentar la fuerza de afirmación del yo por debajo, por el lado del impulso vital —por arriba, por el lado de una gracia creadora— y lateralmente, por el lado de las provocaciones del otro. Por eso el libro no termina con esa evaluación de las «grandezas y miserias de la voluntad (pp. 467-477), sino que salta en dos ocasiones: la que le ofrece el otro y la que le presenta el espacio con todas las cosas que poseer. Por eso, la «dramática del otro» y el «tener» añaden nuevos aspectos a esta comprensión multidimensional del carácter.

Se descubren aún otros aspectos, en el orden de la valoración, de la inteligencia y de la vida religiosa; pero lo más interesante es que, en este tratado del hombre total, las perspectivas no se añaden unas a otras, sino que se implican en una reciprocidad siempre reversible; así, el «carácter original» actúa en la opción más oscura de las provocaciones por parte del mismo viviente, mientras que al revés la vocación pasa por «los caminos y los linderos» que dibujan la figura invencible del carácter.

Tal es la íntima necesidad de esta obra tan compleja.

Se ve al mismo tiempo en qué sentido la persona es carácter; el carácter es otro nombre de la persona cuando ésta se enfrenta con las ciencias del hombre y atestigua su poder de reunir y de trascender a la vez todas las dimensiones del conocimiento antropológico.

4. Persona y existencia

Reunir y trascender el objeto: éste es en concreto el sentido de la existencia para una crítica del conocimiento y para una ontología; por tanto, bastará con resaltar esta crítica y esta ontología para inaugurar una confrontación con las filosofías de la existencia.

Pero entonces el personalismo traslada a este nuevo plano de referencia toda su adquisición anterior a la erupción de los existencialismo en Francia, en particular su experiencia de una vinculación previa del pensamiento con la acción.

En este sentido la *Introducción a los existencialismos* tiene un interés propio para la investigación doctrinal. Excelente por otra parte como introducción histórica, este librito intenta mantener abierto, según su ángulo más amplio, el abanico del existencialismo e impedirle que se cierre en el de Jean-Paul Sartre (p. 12). Es entonces en una amplia tradición existencialista donde se sitúa el personalismo: «En términos generales, podríamos caracterizar este pensamiento como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas» (p. 13).

Es interesante ver a Emmanuel Mounier, tan preocupado de llevar a cabo una ruptura de civilización, empeñado aquí por el contrario en subrayar la continuidad filosófica de la tradición a la que se adhiere. No hay por qué sorprenderse; desde 1932, Mounier había subrayado que es sobre un fondo de permanencia de valores donde se perfilaba la «Revolución personalista y comunitaria», y que esta revolución tenía que dar una nueva salida histórica a una antigua exigencia. Además, este intento de mostrar la amplitud presente y la coherencia tradicional de los existencialismos no es extraño a las preocupaciones fundamentales del movimiento *Esprit;* al acercarse al personalismo cristiano de una de las grandes tradiciones

existencialistas y al mostrar por otra parte cómo entre todas las relaciones existencialistas hay un origen común, una manera común de plantear los problemas y los temas comunes, Mounier sigue trabajando por una aproximación que respete el pluralismo filosófico, pero que conserve una intención central.

Este intento utiliza un método original: en vez de escribir una serie de monografías consagradas a los diferentes existencialismos, que hubieran exigido cada una de ellas una verdadera crítica de las fuentes, de las influencias y de las filiaciones, Mounier prefiere destacar «algunos temas rectores» comunes, en torno a los cuales hace modular sucesivamente las diversas tradiciones.

Si recorremos esos «temas rectores» (p. 19), aparecen con claridad dos puntos: en primer lugar, el personalismo no se integra con las filosofías existencialistas más que debido a una explosión de la filosofía tradicional y en particular de la filosofía universitaria; el fin del privilegio de la teoría del conocimiento es el signo más visible de esta explosión. La problemática cognoscitiva puede expresarse así: ¿cómo puede una cosa ser objeto para un sujeto? En un estilo idealista, ¿qué es lo que, del lado del sujeto, hace posible que aparezca un objeto para él? Así pues, una problemática cognoscitiva trata ciertamente del hombre, pero sin retener de él más que ese aspecto que hace posible un orden del lado de las cosas. Por tanto, es finalmente la coherencia de un mundo conocido y explicado lo que preocupa a la teoría del conocimiento, incluso cuando sólo se trata del sujeto y de sus posibilidades de sujeto. Todas las filosofías de la existencia se preocupan de colocar el conocimiento en lo existente, el sujeto en el hombre. La omisión de la existencia es aquí el «pecado original filosófico» (p. 27). Esta reintegración de la problemática clásica del conocer en el seno de una problemática más amplia pone en primer plano la cuestión de la condición humana en su conjunto; se da la prioridad a una *dramática* en que la libertad y el cuerpo, la muerte y la falta, la pasión y el hábito, la historia y la vida privada son las provocaciones principales de la reflexión. El personalismo se siente tanto menos extraño a esta renovación cuanto que él mismo ha contribuido a ella. Por eso precisamente los «temas rectores» de la *Introducción a los existencialismos* son parientes cercanos de los temas del *Traité du caractère* del *Personnalisme.* El «despertar personalista», según la expresión de 1936, suena algo así como el «despertar filosófico» del existencialismo (pp. 21 y 213-214).

Pero —y es ésta la segunda observación—, a pesar de este parentesco, siguen en pie algunas diferencias en la *intención inicial;* incluso cuando los existencialismos subordinan una problemática del conocimiento a una exégesis de la condición humana, conservan un aspecto especulativo, teorético, que sigue relacionándolos con la tradición de las filosofías clásicas. La crítica del «sistema» y de la «objetividad» atestigua la

permanencia del problema de las relaciones entre el cognoscente y el mundo. Por tanto, el existencialismo es en este caso por primera vez una filosofía clásica: por su reflexión sobre los límites del conocer revelados por la situación del existente humano; de ahí la importancia de sus discusiones sobre lo universal y lo particular, sobre la esencia y la existencia, sobre el concepto y los «existenciales», sobre el misterio y el problema; por ello el problema importante sigue siendo el de la verdad —aun cuando se hable de la verdad del existente, de la verdad sujetiva—; o, para hablar de otro modo, el problema sigue siendo el de la razón (Karl Jaspers dice que la *philosophia perennis* es toda ella un himno a la razón) —aun cuando se oponga en definitiva la «razón del englobante» al entendimiento anónimo y analizador—. La filosofía existencialista quiere una posesión nueva de la objetividad, la elaboración de una nueva inteligibilidad, e incluso —a veces se arriesgan a decir esta palabra— una nueva «lógica filosófica».

Me parece entonces que el carácter activo, prospectivo del personalismo lo sigue distinguiendo del carácter crítico del existencialismo; el afán por promover una acción se impone en el fondo sobre el de iluminar unas significaciones.

Más radicalmente, el existencialismo está por segunda vez emparentado con la filosofía clásica por su búsqueda de una nueva ontología, que es la única que lo protege de la charlatanería y del falso patetismo. Su cuestión fundamental es la siguiente: ¿qué significa ser para mí, ser para otro, ser para el mundo?, ¿cuál es el ser de todo existente, el ser en general? Heidegger recuerda que esta última cuestión no está agotada, sino solamente preparada por la exégesis de la condición humana; es ya la cuestión en que yo pienso cuando ilumino el estatuto del hombre como contingente, como existente ahí, como eso; la idea misma de la nada sigue estando en el registro ontológico, lo mismo que las «cifras» según Jaspers y el «misterio» según Gabriel Marcel.

La coincidencia de Emmanuel Mounier con la ontología existencialista me parece que es la siguiente: la intención educativa de su obra desborda de una problemática propiamente filosófica —una crítica y una ontología—, pero, según la expresión anteriormente propuesta, tiene un valor de matriz filosófica; es capaz de una filosofía. ¿Cómo?

La intención que la anima supone en filosofía un tacto, o mejor dicho, un discernimiento, cuando se proyecta sobre el plano de una crítica y de una ontología.

No es solamente en la *Introducción a los existencialismos* donde podemos ver cómo actúa este discernimiento, sino también en el *Traité du caractère* y en el *Personnalisme.* Allí orienta hacia un uso adecuado de la «dramática existencialista», de los temas de la angustia, del irracionalismo, de la experiencia y de la presencia de la nada en el ser.

1.° En primer lugar, más que ninguno de los existencialistas, Mounier acentúa la relación y la tensión entre la persona y la naturaleza o, como él suele decir, la materia. Siguiendo fiel a sus primeros análisis sobre la pareja persona-individuo, continúa trazando, mediante una pareja de nociones, dos direcciones más bien que dos planos: una dirección de emergencia o de trascendencia y una dirección de inmergencia o de incorporación, y sigue encontrando este doble movimiento en las actitudes de civilización. No obstante, después de quince años, se ha hecho más importante la perspectiva ontológica: el personalismo «necesita de las estructuras» (*Le Personnalisme,* p. 6) y busca bajo el nombre de persona «el modo propiamente humano de la existencia» (*Ibid.,* p. 9). El término de naturaleza y de materia resulta desde entonces más comprensivo que el de individuo y sugiere una dialéctica más amplia, que en una nota de *Esprit* Mounier llamaba antropocósmica[14]; en ella viene a incluirse el optimismo trágico de *La Petite Peur* (pp. 30-32), así como todas las reflexiones sobre una unidad de destino y de vocación de la humanidad (pp. 47-50 y 101).

2.° El «tema del otro», que ocupa tanto espacio en todos los existencialismos, encuentra en el personalismo un eco semejante; pero el sentimiento previo del vínculo entre lo personal y lo comunitario actúa también aquí como un detector crítico en el laberinto de los análisis existencialistas. No es una casualidad el que la originalidad de la persona se exprese primero en la comunión y no en la soledad (*Le Personnalisme,* pp. 35ss.); lo que importa es encontrar entonces las implicaciones ontológicas de los «actos originales» por los que el yo se abre al otro, pasando de la preocupación por uno mismo a la disponibilidad, de la avaricia al don.

Pero en el momento en que Emmanuel Mounier está tan cerca de Gabriel Marcel, se vuelve una vez más contra todo «anticolectivismo espiritual» y busca en los aparatos técnicos y abstractos de lo social el relevo fundamental de lo comunitario. Observamos incluso que el libro último de Mounier está más preocupado por lo «racional» que todos los demás: «Si el pensamiento no se hace comunicable, o sea, impersonal bajo cierto aspecto, no es pensamiento, sino delirio. La ciencia y la razón objetivas son los soportes indispensables de la intersubjetividad. Igualmente el derecho es un mediador necesario» (p. 46). Con este mismo espíritu este libro acentúa la idea de una unidad espacio-temporal del género humano, comprendida al menos como «movimiento hacia la unificación del universo personal».

Esto explica la resistencia de Mounier a los análisis sartrianos: el de la mirada, por ejemplo; la mirada del otro no me deja como objeto más que

[14] *L'Homme et l'Univers* (compte rendu), mayo 1949, pp. 746-747: el hombre, recapitulación y verbo del universo: «Lo hominiza y lo integra en la divinización del mundo entero..., sigue por así decirlo el impulso primordial de la creación». Mounier no olvida sin embargo las amenazas que pesan sobre esta aventura por culpa de la caída. Esta perspectiva antropocósmica es la que se abre al final de *La Petite Peur du XX^e siècle.*

en la medida de mi propia indisponibilidad; crispado sobre mí mismo, experimento la intromisión del otro como una invasión, pero entonces «es en un proyecto previo de indisponibilidad, y no en mi libertad de sujeto, donde yo aprehendo al otro como objeto; es en la misma disposición en que yo me reduzco a recibirle como invasor» (*Introducción a los existencialismos,* p. 142).

3.º A partir de esto, con notable sobriedad y como si se tratara de una «pulsación complementaria» de la vida personal, Mounier introduce los temas del recogimiento, del secreto, de la singularidad, de la ruptura. La crítica anterior a la vida privada, al mundo del dinero y del tener sigue estando en el trasfondo y hace aparecer estas categorías esenciales como mutiladas y pervertidas por el aislamiento: los temas existencialistas «ignoran las disposiciones de expansión, de acogida, de don, que son también constitutivas de su ser».

Por eso el *Personnalisme* no acentúa el tema de la libertad, como tampoco el *Traité du caractère* establecía el monopolio de la voluntad; situar la libertad en «la estructura total de la persona» (p. 72) no sólo significa vincularla a sus condiciones *—libertad bajo condiciones,* dice un capítulo, en recuerdo de la colección escrita durante la guerra—, sino también reconocer los valores que constituyen su «eminente dignidad» (p. 83ss.): «Mi libertad no solamente brota, sino que está ordenada, o mejor dicho, llamada» (p. 79); mi libertad es la de una persona «situada», pero todavía «valorada». Mounier está aquí cerca de Scheler, de Buber, de Hartmann, de Gabriel Marcel, pero según su estilo propio; la crítica de lo burgués, de la felicidad y de la «ascesis comunitaria» propuesta antes de la guerra siguen formando la substancia concreta de esta filosofía de los valores.

4.º Finalmente, para Mounier, la libertad «no es el ser de la persona, sino la manera con que la persona es todo cuanto es y lo es más plenamente que por necesidad» (p. 82); «la persona no es el ser; es movimiento de ser hacia el ser y no es consistente más que en el ser que ella pretende» (p. 85). Los valores son precisamente las significaciones de acción que van jalonando ese movimiento hacia el ser.

Esta es la principal línea de ruptura con Sartre.

Pero no sólo esto. Mounier le echa en cara su método, al haber admitido como ejemplares y canónicas, para toda exégesis de la condición humana, las experiencias auténticas de «inesperanza» que él ha recogido sistemáticamente: «Este furor contra el ser, ¿no traduciría más que el resentimiento de haber frustrado lo que Gabriel Marcel llama "el lazo nupcial del hombre con la vida"?» (*Introducción a los existencialismos,* 83). Pero tras esta discrepancia en el método se da una verdadera oposición metafísica: «El absurdismo filosófico contiene una especie de "chantaje" lógico. Por la manera como a veces conduce el debate, parece que no se puede buscar la

razón o el ser en el mundo más que por una especie de cobardía o de infantilismo filosófico, y que una posición sólo debe defenderse cuando es insostenible. Cortemos de raíz estas intimidaciones. No hay más valentía en negarlo todo que en negar menos» (*Ibid.,* 86). Volvemos a encontrar aquí las observaciones del *Affrontement chrétien:* el discernimiento es una cuchilla muy fina que separa lo trágico de la desesperanza. En el fondo, para Mounier, el existencialismo sartriano valdría más que se llamará inexistencial, por no haber sabido reconocer ni valorar la generosidad, la sobreabundancia que atestiguan en el corazón de la persona que su existencia se le ha dado paradójicamente en la intimidad de su querer. Este don del ser hace posible una verdad *para* el existente, una comunión *entre* los existentes y hasta una naturaleza *del* existente, que era el estilo permanente de sus invenciones y de sus revoluciones.

Si hubiera que resumir las analogías y las divergencias en estado naciente que se dan entre las dos palabras *persona* y *existencia,* podría decirse dos cosas:

Persona y existencia se refieren ante todo a dos órdenes de preocupaciones que no coinciden exactamente: por un lado una preocupación ético-política, una intención «pedagógica» en relación con una crisis de civilización; por otro, una reflexión crítica y ontológica en tensión con una tradición «filosófica» clásica.

Por otra parte, la persona es una manera de designar una de las interpretaciones de la existencia, una vez que nos hemos colocado en el plano propiamente crítico y ontológico de las filosofías de la existencia; esta palabra subraya entonces ciertos aspectos de la existencia que la intención pedagógica del personalismo mantiene implícitos: son los que hemos subrayado hace poco, relacionados con las condiciones materiales de realización de la existencia humana, el camino comunitario de esta realización, su orientación en torno a unos valores, su fundamento en el ser que le es más interior que ella misma.

Nos hemos visto llevados a subordinar todos los nuevos puntos de vista sobre la persona al más antiguo de todos ellos: una reflexión ética concreta referida directamente a «la revolución del siglo XX». La confrontación establecida por el *Traité du caractère* con las ciencias objetivas del hombre indica otra dirección en la investigación que no se deja abordar en la problemática existencialista. Así persona e individo, persona y carácter, persona y existencia, son expresiones que señalan sectores diferentes de reflexión.

Emmanuel Mounier ha tenido, como ningún otro de los que supo reunir a su alrededor, el sentido pluri-dimensional del tema de la persona. Pero creo que lo que nos vinculó a él es algo más secreto que un tema de múltiples aspectos —esa rara consonancia entre dos tonalidades del pensamiento y de la vida: la que él mismo llamaba la *fortaleza,* siguiendo

a los antiguos moralistas cristianos, o también la virtud del *enfrentamiento,* y la *generosidad* o *abundancia* del corazón, que corrige la crispación de la virtud de la fortaleza por medio de algo agraciado y gracioso—; es esa sutil alianza de una bella virtud «ética» con una bella virtud «poética», que hacía de Emmanuel Mounier ese hombre a la vez irreductible y ofrecido.

II. PALABRA Y PRAXIS

VERDAD Y MENTIRA

Nos gustaría comenzar una meditación sobre la verdad con una celebración de la unidad: la verdad no se contradice, la mentira es legión; la verdad congrega a los hombres, la mentira los dispersa y los enfrenta entre sí. Pero no es posible comenzar así: el *Uno* es una recompensa demasiado remota; y antes aún es una tentación maligna. Por eso, la primera parte de este estudio[1] se dedicará a la diferenciación de nuestra noción de verdad. Me gustaría mostrar que este esfuerzo por desmultiplicar los planos o los *órdenes* de la verdad no es un simple ejercicio escolar, sino que corresponde a un movimiento histórico de explosión; el Renacimiento pluridimensional de la verdad; gracias a ese proceso histórico el problema de la verdad afecta al movimiento mismo de nuestra civilización y se presta a una sociología del conocimiento.

Pero a este proceso de diferenciación responde un proceso inverso de unificación, de *totalización,* al que dedicaremos la segunda parte de este estudio. La interpretación de este proceso será la clave de toda esta exposición; intentaré mostrar que la unificación de la verdad es a la vez un anhelo de la razón y una primera violencia, una falta; tocaremos así un

[1] Este estudio era en su origen un *Informe,* sometido a la discusión del «Congrès Esprit» (Jouy-en-Josas, septiembre 1951); no hemos cambiado en nada su carácter esquemático y unilateral. Exigía otras perspectivas complementarias que no dejaron de surgir en la discusión; no hemos querido introducirlas dentro de este estudio, que así queda mejor abierto a la discusión y a la crítica. Por otra parte, tenía que introducir a otros dos informes de carácter más preciso y concreto sobre *la Verdad y la Mentira en la vida privada y en la política;* por tanto, este informe no es más que una introducción, algo así como la ambientación donde situar los otros dos estudios.

punto de ambigüedad, un punto de grandeza y de culpabilidad; es precisamente el punto en que la mentira toca más de cerca a la esencia de la verdad. Iremos directamente al aspecto del problema que concierne a la interpretación de nuestra civilización. Históricamente, la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede venir y ha venido realmente de dos polos: el polo clerical y el polo político; más exactamente, de dos *poderes*, el poder espiritual y el poder temporal. Me gustaría mostrar cómo la síntesis clerical de lo verdadero es culpa de la autoridad especial que el creyente concede a la verdad revelada, lo mismo que la síntesis política de lo verdadero es culpa de la política, cuando pervierte su función natural y auténticamente dominante en nuestra existencia histórica. Por consiguiente, tendré que esbozar cuál es la especie de autoridad que puede ejercer la verdad teológica en los otros planos de la verdad, cuál es el sentido «escatológico» y no «sistemático» con que puede unificar todos los órdenes de la verdad a los ojos del creyente. E igualmente tendré que aclarar los límites de una filosofía de la historia en sus pretensiones de unificar los múltiples planos de la verdad en un único «sentido», en una única dialéctica de la verdad.

Así pues, los puntos neurálgicos de mi análisis serán: la pluralización de los órdenes de verdad en nuestra historia cultural —el carácter ambiguo de nuestra voluntad de unidad, a la vez como tarea de la razón y como violencia— la naturaleza «escatológica» de la síntesis teológica —el carácter meramente «probable» de toda síntesis hecha por la filosofía de la historia.

Quizá se adivine ya así que el espíritu de mentira está indisolublemente unido a nuestra búsqueda de la verdad, como una túnica de Neso adherida al cuerpo humano.

La diferenciación de los órdenes de verdad

A primera vista no hay nada tan simple como la noción de verdad. La tradición la define por una *consonancia*, un acuerdo situado en el nivel de nuestro poder de juzgar (de afirmar y de negar), un acuerdo de nuestro discurso con la realidad y, secundariamente, un acuerdo nuestro con nosotros mismos, un acuerdo entre los espíritus. Quedémonos con el cariz que toma la conducta de la verdad: es una manera de disponernos «en conformidad con...», «según tal norma...».

Pero, tras un primer examen, esta definición se muestra puramente formal, lo mismo que el término de «realidad» que le sirve de referencia. Hay un caso-límite en donde el sentido es tanto más claro cuanto más anodino: aquel en que la conformidad de nuestro pensamiento no es más que una simple repetición de un orden ya estructurado, en donde nuestro

decir no descubre nada, no innova nada, no entra en polémica contra ninguna contestación: llueve, la pared es blanca; es verdad, todo el mundo lo sabe. Desde que salimos de estas verdades rutinarias y perezosas es evidente que el gesto de *disponerse según..., tal como es la cosa,* es solidario de todo un trabajo que consiste precisamente en elaborar el hecho como hecho, en estructurar lo real.

Pasemos a continuación al nivel de la ciencia experimental; se trata de la actividad de la verdad más conocida, pero también la más difícil y la de desarrollo más lento.

Su manera de estructurar la realidad establece un tipo de verdad fundamentalmente solidario de su estilo metodológico. Fue preciso primero que las matemáticas, que vuelven la espalda a la realidad visible, alcanzaran cierto grado de madurez; luego, que el espíritu se atreviera a plantear que sólo el aspecto matematizable de lo real era «objetivo» y que las cualidades percibidas eran solamente «sujetivas». Esta decisión del espíritu tiene una historia (escrita por Koyré), que puede fecharse con exactitud en Galileo. Este acontecimiento cultural, es decir, el nacimiento de la ciencia experimental, fue el que precipitó la explosión de la síntesis filosófico-teológica de lo verdadero, o por lo menos el que hizo visible esta explosión porque, como se verá, no ha existido nunca más que a título de intención o de pretensión.

¿Quiere decir esto que este plano de verdad puede convertirse en el único plano de referencia de la verdad y que es posible profesar una especie de monismo de la verdad científica? El carácter elaborado de la noción de «hecho» científico nos advierte ya que el trabajo que hace verdadero —el trabajo de verificación—, con el que se identifica la verdad experimental, es solidario del método que regula ese trabajo y de la decisión que toma el espíritu de definir lo objetivo por lo matematizable. Ese trabajo no existe, como ha mostrado Duhem, hasta que hay unos instrumentos capaces de detectar hechos científicos y contracciones materiales de toda la ciencia anterior, unas teorías realizadas. Así pues, la verdad se muestra solidaria del proceso de verificación, es decir, de las posibilidades instrumentales, de la metolodogía particular de una ciencia determinada (la cual determina un hecho como físico, químico, biológico, psicológico, etc.) y del método experimental en general.

Por eso la verdad experimental deja fuera de su ámbito a otros planos de verdad; puede mostrarse brevemente cómo los implica en una especie de «círculo».

En primer lugar la verdad experimental supone lo mismo que ella excluye: a saber, la fuerza de convicción que emana de ese mundo percibido por una comunidad de hombres. Se declaran subjetivos los sonidos, los colores, las formas concreta que constituyen el entorno de nuestra vida (nuestro *Lebenswelt*); sin embargo, si estamos en este mundo, es porque

hay algo que se percibe. Esto sigue siendo verdad para el sabio no solamente en su vida extracientífica —también para él sol se levanta, el pan y el vino se distinguen por su sabor, su consistencia, etc.—, sino incluso en su vida científica; porque los objetos científicos que elabora son las determinaciones de ese mundo que percibe; en el horizonte de ese «mundo» es como su investigación es intramundana; más aún, es en ese mundo percibido donde se sitúan esos objetos culturales que constituyen el laboratorio mismo, los hilos que se cruzan en su lente, la oscilación de la aguja, el trazado de la partícula en la cámara de Wilson.

El movimiento de reabsorción de lo percibido en lo experimental no puede pensarse, por tanto, hasta el fin, ya que lo percibido sigue siendo el refugio existencial de la objetividad científica. Por primera vez asistimos al desdoblamiento de la verdad entre la objetividad y la existencia percibida; ese desdoblamiento aparece a continuación como una envoltura mutua, como un «círculo». Esto es importante para nuestra interpretación ulterior de la unidad de lo verdadero; no es posible reducir este «círculo» a una «jerarquía», que es la idea más satisfactoria para nuestro espíritu de síntesis. He empezado por este ejemplo, ya que es el más palpable; pero pasemos a algo que toca más de cerca a nuestras preocupaciones éticas y culturales.

Hemos dicho que la aparición de la ciencia experimental era un acontecimiento de nuestra historia cultural, lo mismo que la literatura, la teología, la política; hemos llamado al laboratorio y a sus instrumentos objetos culturales, como las casas, los libros, el teatro, los lenguajes, los ritos. Todos estos objetos culturales no sólo están arraigados en la presencia convincente de ese mundo percibido, sino que son obra de una actividad cultural, de una vida de cultura, de la que forma parte la ciencia, considerada sujetivamente como trabajo humano.

Pues bien, la ciencia procede también a la reducción de los objetos de cultura, al mismo tiempo que de los objetos percibidos. Más todavía, reduce a la misma medida de objetividad al hombre portador de esa cultura; la biología, la psicología, la sociología son departamentos de la ciencia natural, en donde el hombre no tiene como objeto de ciencia ningún privilegio especial. Sin embargo, esta ciencia, que reabsorbe al hombre como un objeto, *presupone* una actividad científica y a un hombre-sujeto, portador y autor de esas actividades; la reducción misma del hombre al estatuto de objeto no es posible más que dentro de una vida de cultura que lo envuelve en su praxis total. Allí la ciencia no es más que una «praxis» entre otras, una «praxis teorética», como dice Husserl, constituida por la decisión de suspender toda preocupación afectiva, utilitaria, política, estética, religiosa, y por la decisión de no tener por verdadero más que lo que responda al criterio del método científico en general y de la metodología particular de tal o cual disciplina.

De esta forma volvemos a encontrarnos con un «círculo» nuevo: el del hombre como objeto de ciencia y el hombre como sujeto de cultura. Y entonces surge un nuevo plano de verdad, el que responde a la coherencia de la praxis total del hombre, al orden de su obrar; es el plano mismo de una ética, en el sentido más general de la palabra.

Tendremos que volver más tarde sobre la noción difícil de verdad ética; contentémonos por ahora con haber hecho surgir los órdenes de verdad unos de otros, mediante un doble proceso de exclusión y de implicación mutua. Hemos esbozado así una dialéctica en cierto modo triangular entre el percibir, el saber y el obrar. Lo percibido, con su horizonte de mundo, envuelve en cierto sentido al saber y al obrar como el teatro más amplio de nuestra existencia; los laboratorios, las aplicaciones de la ciencia —al trabajo, al bienestar, a la guerra— dan una presencia palpable a la ciencia, que de este modo está mezclada con nuestra vida y con nuestra muerte.

Sin embargo, el saber científico a su vez lo envuelve todo, ya que la ciencia es precisamente ciencia de lo percibido y ciencia de toda vida biológica, psicológica y social. En este sentido, estamos impregnados hasta tal punto de un mínimo de ciencia que «casi» percibimos los objetos del sabio, las dimensiones inmensas del cielo, las vibraciones del sonido y de la luz, las hormonas de nuestro vecino.

Pero también puede decirse que el obrar lo envuelve todo, ya que el saber y hasta el percibir son obra de cultura.

La verdad es que esta dialéctica en tres términos es todavía demasiado vulgar; cada actitud se «dialectiza» en cierto modo por sí misma, y no sólo suscitando otras actitudes que pueda excluir o exigir. Al decir que cada término de esta tríada se «dialectiza» interiormente, quiero decir que cada uno de ellos está llevado por un proceso doble e inverso, por una tendencia a *dogmatizarse* y una tendencia a *problematizarse*. Se trata de una manera más sutil de hacer vibrar la verdad.

Consideremos la actitud científica que nos ha servido de primer punto de referencia, de primera aproximación a la verdad. Hemos admitido que nos proponía un estilo único y simple de comportamiento frente a lo real: el estilo experimental. Pero no es eso lo que ocurre. Ese estilo experimental es en muchos aspectos la contrapartida, el contrapié de un estilo matemático, inaugurado por la negación de lo real. Pero la obra científica se propone al hombre a la vez como ambición de la Ciencia y como oficio de las ciencias. Continuamente, a lo largo de la historia, la obra científica suscita un trabajo de agrupación, de sistematización (a veces de disciplinas que han nacido por separado, de técnicas heterogéneas que llegan a fundirse en una metodología que las engloba); continuamente esta obra se divide en disciplinas, en especialidades, en metodologías diferentes. El árbol ramificado de la ciencia sigue siendo nuestro presupuesto, pero todo encadenamiento dogmático de las ciencias se ve trastornado por hiatos o

por invasiones que hacen problemática la idea misma de sistema de las ciencias.

Y no es eso todo. Si la ciencia tiene una situación única en un edificio eventual de la verdad es porque se presenta ante nosotros como piedra de toque y como modelo de la verdad. Toda verdad, pensamos, debería ser, si no *de* ciencia, sí al menos *como* la ciencia. La ciencia pudo ser de forma excelente este modelo de verdad mientras que el ideal de la *Episteme,* salido de la geometría griega, se nos presentó sin opacidad alguna, como una respuesta satisfactoria, que saturaba por completo la cuestión que le dio origen. La era de Galileo, que está a punto de concluir, se basa en un crédito total al carácter ejemplar del saber matemático recibido de los grandes Alejandrinos; sobre ese fondo de claridad es como se fundó y como ha proseguido con el éxito que todos conocemos la exploración de tipo mecanicista de todo el imperio de lo visible.

De este modo, a un orden matemático seguro respondía, en la otra extremidad, un mundo experimental capaz de ser matematizado. Cuanto más ejemplar parecía el acto científico para cualquier otra actividad (el derecho, la ética, la economía), menos problemático resultaba. Pero he aquí que resurge la opacidad en las dos extremidades: volviendo a la crisis primaria de sus orígenes, las matemáticas descubren actos, decisiones, manejos en donde Platón veía seres matemáticos —no ciertamente absolutos *en todos los sentidos,* puesto que veía ya en los números y las figuras «seres por posición», seres de menos dignidad que los seres alcanzados por la dialéctica filosófica—; al menos esos seres matemáticos tenían el poder de ligar el pensamiento y de imponerse a un *ver.*

Nunca se dirá bastante cómo nuestra sensibilidad por la verdad se vio instruida, educada y en definitiva iluminada por la idea de que la verdad es un espectáculo para nuestro entendimiento, espectáculo que el orden celestial desplegaba generosamente ante nuestros ojos carnales como la belleza ordenada en que se encarna el orden matemático. Si la verdad ética tenía alguna dignidad para un Kant, era por ser la réplica práctica de ese orden que «obliga» al pensamiento: el cielo estrellado por encima de nuestras cabezas y la ley moral en nuestro corazón...

En el otro extremo de la exploración de nuestro mundo, a esta crisis de los fundamentos responde el descubrimiento de una energía que tampoco es un espectáculo como el orden celestial que contemplaban los antiguos, sino algo así como la sanción de una empresa del hombre; la energía nuclear que el hombre es *responsable* de haber liberado, con todas las oportunidades y peligros que encierra, es como la réplica simétrica del acto por el que el hombre inaugura las matemáticas. Y estos dos actos se cuestionan mutuamente. Por eso mismo, todo el comportamiento situado más acá de la axiomática matemática sin aclarar y más acá de la peripecia nuclear de la física, todo ese comportamiento científico, lanzado por la

geografía de los griegos y por la física matemática de Galileo, se presenta de pronto como un comportamiento tranquilizante, claro y dogmático respecto a la clarificación de las extremidades de lo matemático y de las extremidades de la física, respecto a esa gran problematización de la ciencia que se realiza ante nuestros ojos.

Nosotros somos los hombres que no hemos acabado de sacar las consecuencias de la *Episteme* griega y que hemos puesto en discusión los fundamentos de esa *Episteme.* Por un lado todo nos invita a dogmatizar como hombres de ciencia y a aplastar despreciativamente todo proceso que no haya pasado por la clarificación cuantitativa de una disciplina científica: ¿no estamos acaso en los umbrales de un dominio exaltante de los fenómenos de la vida? ¿no estamos casi a punto de vislumbrar lo que será una ciencia verdadera del psiquismo superior? Más aún, además de esos saltos de la ciencia más allá del ciclo de la experiencia matemático-mecanicista queda abierta una nueva fase de teorización, no sólo debido a una proliferación de disciplinas matemáticas, sino por su asociación con la nueva lógica simbólica, por una parte, y con la teoría física, por otra. En resumen, toma forma ante nuestros ojos una razón científica de una amplitud distinta de la que conocieron Descartes y Kant[2]. Esto es verdad; y todo esto invita a la inteligencia científica a dogmatizar y a desconocer ese «círculo» en el que está sin embargo incluida y en donde ha de vérselas a la vez con la conciencia perceptiva de nuestro estar-en-el-mundo y con la conciencia ética de nuestra responsabilidad, es decir, con la verdad existencial y la verdad ética.

Pero precisamente el trabajo de *problematización* que se realiza en sentido inverso de las tendencias dogmatizantes de la inteligencia científica vuelve a situar el acto científico en su contexto de existencia y de responsabilidad.

He aquí que hay unas decisiones teóricas en el principio de las matemáticas y que unas decisiones prácticas, y hasta políticas y militares, son provocadas por la energía nuclear. La asimilación por parte de la humanidad de semejante descubrimiento plantea problemas, no ya de objetividad, de saber, sino de gestión de los asuntos humanos. El problema militar, industrial y económico de la energía atómica no se plantea en la escala en que es verdadera la teoría atómica, sino en la escala en que existimos nosotros; se plantea en el mundo tal como aparece; se plantea no en el universo tal como se lo representan los físicos, sino en el mundo de la percepción en que nosotros *nacemos,* vivimos y morimos. Es en el mundo de la percepción donde nuestros instrumentos y nuestras máquinas tienen una significación ética y ponen en juego nuestras responsabilidades. De este modo volvemos a vernos metidos en nuestro «círculo». La

[2] Cf. D. DUBARLE, *Le christianisme et les progrès de la science:* Esprit, septiembre 1951.

extensión de la verdad científica engloba al hombre como un rincón de objetos, pero las responsabilidades que pone en juego esta verdad científica atestiguan que el acto científico queda englobado en el conjunto de los actos del hombre responsable, en la figura global de la «praxis» humana.

Otro tanto habría que decir de la conquista de la vida por la ciencia y de la conquista eventual del psiquismo superior y de la socialidad humana en unas disciplinas científicas rigurosas. Más que ningún progreso científico, esta conquista pone al hombre en el mismo rango que a las cosas y lo reabsorbe en ellas; pero por otra parte, más que ningún progreso científico, encierra también una *cuestión ética virtual: ¿qué haremos* con semejante poder sobre la vida y sobre el hombre?

El hecho de que podamos temer por el hombre, discernir los peligros para el hombre, *porque* comienza y avanza la ciencia del hombre, ese mismo hecho atestigua el poder de implicación mutua del saber y de la ética. Estos temores por el hombre —que degeneran en muchos de nuestros contemporáneos en miedo y en desesperación— son saludables en la medida en que atestiguan que la verdad ética es la respuesta del hombre al progreso de su saber, que la ética es en resumen la vigilancia misma de ese hombre, en el corazón de su mundo percibido, entre los demás hombres.

Esta manera con que se «dialectiza» la verdad científica en sí misma y se presta así al «círculo» del percibir, del saber y del obrar, volvemos a encontrarla en el corazón de la verdad ética.

No hay nada tan dispuesto a dogmatizar como la conciencia ética; tampoco hay nada tan vulnerable a la problematización. Por un lado, lo que constituye la coherencia de una conducta ética personal, como la estabilidad de una tradición común, es el *no recomenzar* continuamente a evaluar sus opciones principales, el no volver a cuestionar sus valores fundamentales, sino conservarlos como convicciones adquiridas y apoyarse en ellas, a fin de lanzarse ligeramente y sin escrúpulos hacia nuevas situaciones. Así se *consolida* un orden de valores que permite zanjar enseguida y desembarazar de las vacilaciones últimas las decisiones de cada día.

Esta especie de sedimentación de nuestras opciones hace que haya para nosotros un «mundo» ético, una concepción de la felicidad y del honor que es nuestra referencia moral propia, y más aún el tesoro de las grandes civilizaciones. De este modo toda una historia, individual y colectiva, queda recogida en un orden estable. Podemos *apoyarnos* en ella; así es como se constituye para nosotros uno de los dos aspectos de la verdad ética: una conducta verdadera es en un sentido aquella que se conforma a... que se dispone *según* ese orden moral que no se cuestiona.

Pero basta con haber puesto una vez en duda una opción antigua, una costumbre, una convicción, para que de pronto todo se ponga a vacilar y se ponga de relieve la precariedad del «mundo ético», para que un

interrogante sin fin se adhiera a las ramas maestras sobre las que se asienta nuestra acción y se apodere de nosotros el vértigo de nuestra condición ética. ¿Hay un poder que pueda obligarnos, hay una autoridad que resista a nuestra fantasía, a la tentación del acto gratuito? Este interrogante es la otra cara de la idea de verdad ética; porque en esa duda, en ese interrogante que quebranta el orden ya hecho, buscamos la obligación auténtica, nos disponemos aún según la exigencia más auténtica, más original, capaz a la vez de mandarnos y de atraernos. Sospechamos que la verdad moral debe ser algo así como esa tensión entre una obediencia muda a un orden ya hecho, siempre bajo mano, y esa obediencia interrogativa y, por decirlo así, dubitativa, dirigida al valor esencial que siempre se escapa más allá de toda costumbre ya consolidada.

Quizá podría encontrarse este ritmo de dogmatización y de problematización de la verdad ética al principio de todas las paradojas de la vida moral: yo no reconozco un valor más que sirviéndole; un valor no es auténtico —justicia, veracidad, etc.— más que en su dialéctica con otro: lo universal es lo histórico, etc.

No es éste el lugar de hacer una teoría de la verdad moral; después de haber situado en líneas generales el uno respecto al otro tres grandes órdenes de la verdad, era menester de algún modo animar interiormente —o, como hemos dicho, «dialectizar»— cada uno de estos órdenes, para vislumbrar no solamente que la verdad es que hay varios órdenes de verdad, pero que cada orden está dirigido por un doble movimiento de dogmatización y de problematización.

De este modo nunca deja de pluralizarse nuestra conciencia moderna.

¿Qué ocurrirá si volvemos a introducir en este esquema triangular la multitud de las otras dimensiones en que puede intervenir una conducta de «conformidad», es decir, una conducta de verdad?

El arte mismo encierra verdad.

Verdad de respeto y verdad de duda.

No hay arquitectura sin respeto a las exigencias del material: el arte de la piedra no tolera la madera, el arte del cemento armado no repite el de la piedra, las columnas no disimulan el peso de la bóveda. La misma imaginación tiene su verdad, que conocen muy bien tanto el novelista como su lector: un personaje es verdadero cuando su coherencia interna, cuando su presencia completa en la imaginación se impone a su creador y logra convencer al lector.

Pero esta verdad de sumisión es también verdad de cuestionamiento. Es verdadero el artista que no conoce más que la motivación propia de su arte y no cede ante imperativos externos a su arte: complacer al tirano, ilustrar la Revolución. Incluso cuando pinta la sociedad de su tiempo, incluso cuando profetiza tiempos nuevos, el artista es verdadero si no plagia un análisis sociológico *ya* hecho y una reivindicación que *ya* ha encontrado una

expresión no estética. Es él, por el contrario, el que creará algo nuevo, social y políticamente válido, si es fiel al poder de análisis que procede de la autenticidad de su sensibilidad como de la madurez de los medios de expresión heredados. Habrá que volver sobre ello a propósito de la «síntesis política de lo verdadero»: el arte verdadero, conforme con su propia motivación, es un arte comprometido cuando no lo pretende, cuando acepta no conocer él mismo el principio de su integración en una civilización total.

Sea lo que fuere de esta situación política de la verdad estética, ésta introduce en nuestra vida cultural una nueva línea de demarcación y de explosión. Es posible una existencia puramente estética; y todos los demás hombres están al servicio de esta aventura; ¿qué sería para nosotros el espectáculo conmovedor de este mundo percibido, matriz de nuestra existencia, si el artista no nos devolviera continuamente su gozo, incluso a través del artificio extremo del arte abstracto? Salvando el color, y el sonido, y el sabor de la palabra, el artista, sin quererlo expresamente, resucita la verdad más primitiva del mundo de nuestra vida que el sabio había sepultado; creando figuras y mitos interpreta el mundo y establece permanentemente un juicio ético sobre nuestra existencia, aun cuando no moralice, sobre todo si no moraliza. *Poetry is a criticism of life...*

De este modo todos los órdenes de la verdad se critican y se restituyen mutuamente en un «círculo» sin fin.

Todavía sería menester hacer que interviniera otra dimensión en este mensaje cifrado y supercifrado de nuestra historia cultural: la dimensión *crítica,* la que abrió nuestra filosofía occidental de tipo socrático, cartesiano, kantiano, y que consiste en plantear la cuestión previa: ¿cómo es posible que haya un «sentido» para mí o en sí? La filosofía occidental ha introducido en el campo de la verdad una fuerza, a la vez corrosiva y constructiva, de *cuestionar,* que transforma el problema mismo de la verdad con que se encontraban las disciplinas particulares en un problema de concordancia externa y de coherencia interna. Ha hecho de él el problema del *fundamento.* También esto forma parte de nuestra tradición cultural. A medida que las ciencias se iban desprendiendo de la filosofía, concebida como Ciencia universal, ésta volvía a surgir como la cuestión del límite y del fundamento de toda ciencia. De este modo daba origen a una historia de segundo grado, la historia de esa subjetividad filosófica que duda y que interroga sobre el fundamento. Y ésta no es una historia vana, ya que una crítica de la vida es ya nueva vida, un nuevo tipo de relaciones humanas: el género de vida filosófica; esa historia que repercute en las ciencias, en el derecho, en la ética —e incluso, como luego veremos, en la teología—, prosigue de forma discontinua, a través de los imperios y de las guerras, pasando por grandes silencios y reanudándose de pronto en nuevas obras.

La unidad como tarea y como falta. La síntesis clerical

Llegamos ahora al punto crítico de toda esta exposición. El desarrollo cultural nacido del pensamiento griego es por tanto un proceso de pluralización de la existencia humana, que se ha hecho capaz de innumerables contrapuntos.

Sin embargo, estamos destinados a la unidad. Queremos que la verdad se dé en singular, no sólo en su definición formal, sino en sus obras. Nos gustaría que hubiera un sentido total, que fuera como la figura significante que totalizara toda nuestra actividad cultural. ¿Qué significa ese deseo que concierne a la unidad de las verdades?

Me parece que ese deseo es muy ambiguo. Por un lado representa una exigencia, es decir, una tarea auténtica: un pluralismo absoluto es inconcebible. Esta es la significación profunda de la «razón», en el sentido en que Kant la distingue del entendimiento: el entendimiento se aplica a los objetos, se encarna en las obras de pensamiento, está ya en la dispersión; la razón es la tarea suprema de unificar los pensamientos entre sí, los pensamientos y las obras, los hombres entre sí, la virtud y la felicidad.

Tanto como tarea de la razón, la unidad es también tarea del sentimiento. Entiendo por sentimiento esa preposesión confusa, a estilo del deseo, de la tristeza y del gozo, de la unidad buscada, perdida o vislumbrada: la unidad es amada. Sin concebirlo, comprendemos afectivamente que el gozo de las matemáticas debe ser *el mismo* que el de las artes o que el de la amistad; siempre que presentimos unas conexiones en profundidad entre unas realidades, entre unos puntos de vista o entre unos personajes heterogéneos, somos felices; la felicidad de la unidad atestigua un plan de *Vida* que es más profundo que la dispersión de nuestra cultura. Sí, la Vida tiene que significar finalmente la unidad, como si hubiera primero la vida bruta, el querer-vivir-no-escindido, luego la pujante explosión cultural de nuestra existencia según todas las dimensiones de la verdad y, más allá de esta dispersión, otra unidad que fuera Razón y Vida...

Sea lo que fuere de este anhelo de unidad[3], está al principio y al final de las verdades. Pero desde que entra en la historia la exigencia de una verdad-una, como una tarea de civilización, enseguida se ve afectada de un índice de violencia; porque siempre se quiere rizar el rizo demasiado pronto. La unidad *realizada* de lo verdadero es precisamente la mentira inicial.

Pues bien, esta culpabilidad vinculada a la unidad de la verdad —esta mentira de *la* verdad— se pone de manifiesto cuando la tarea de unificar coincide con el fenómeno sociológico de la *autoridad.* No es que la autoridad sea viciosa en principio; al contrario, es una función insustituible.

[3] Véase al final de este capítulo el *Apéndice: Nota sobre la tarea de la unidad.*

Quizá ni siquiera pueda pensarse que el gobierno de las personas, bajo todas sus formas, se disuelva en la administración de las cosas. Siempre se darán situaciones en que el hombre mandará al hombre, aunque sea su delegado. La autoridad no es culpable en sí misma. Pero es la ocasión de las pasiones del poder. A través de esas pasiones del poder es como algunos hombres ejercen una función unificante. Así es como la violencia sirve para estimular la tarea más alta de la razón y la más firme aspiración del sentimiento. Bonito ejemplo de ambigüedad, en donde, como siempre, la falta no se puede distinguir de la grandeza...

La primera manifestación de esta unificación violenta de la verdad —al menos la primera que vamos a considerar, ya que no se trata de agotar aquí todo el problema del poder— está ligada a la teología, a su autoridad al poder clerical de la verdad (tomo aquí la palabra «clerical» en su sentido peyorativo, opuesto a «eclesial»).

Me situaré desde ahora en una perspectiva cristiana, e incluso concretamente teológica y eclesial, y he de decir que, si mi posición está fuertemente acentuada en un sentido «reformado», espero que la compartan en gran parte mis camaradas católicos, aunque con algunos acentos propios.

Para el cristiano, la teología introduce en su vida cultural una dimensión de verdad que hay que situar debidamente respecto a las anteriores. Pero la teología no es ella misma una realidad simple; desde el punto de vista de nuestra investigación sobre la verdad, es un complejo de planos de verdades. Antes de ser esa tentación de violencia que vamos a decir, es una realidad subordinada, sometida; su referencia más allá de ella es la Verdad que *es* y que se *muestra* como una Persona. Así es como se presenta, y el sociólogo agnóstico puede todo lo más comprenderla fenomenológicamente tal como se presenta. Esta Verdad no es la teología, sino la dueña de la teología, y la teología ni siquiera tiene acceso directo a ella, ya que esa Verdad que se ha manifiestado no llega a nosotros más que a través de una cadena de testigos y de testimonios. A la verdad que es se adhiere la verdad como testimonio sobre ella: el dedo que señala; el primer testimonio es la Escritura; a su verdad se subordina y con ella se mide la verdad de la predicación, que en el acto de culto transmite y explica a la comunidad de hoy el testimonio primero. Por tanto, si hay una verdad en la predicación, es dentro de su conformidad con el testimonio sobre la Verdad-persona. Pero como la predicación es siempre un acto de hoy, un acto en la modernidad presente, manifiesta ya los caracteres dialécticos de la verdad humana; también ella se dialectiza entre los dos polos mortales de una repetición anacrónica y de una aventurada adaptación de la Palabra a las necesidades actuales de la comunidad de los creyentes; por tanto, esta verdad de la predicación está siempre en busca de una fidelidad que sea creadora.

Con esta verdad —siempre en camino— de la predicación se articula la verdad posible de la teología y la profesión de «doctor» que soporta esta verdad posible. Pues bien, la teología es por necesidad un acto cultural que interfiere con toda la vida cultural de un pueblo o de una civilización.

En efecto, la teología es un esfuerzo por *comprender;* no ya en el sentido de que quiera hacer creíble la Revelación, sino en un doble sentido: ante todo es una crítica de la predicación, cuyo contenido mide con la Palabra de Dios, juzgando por consiguiente de la predicación; pero esta función crítica supone una función de totalización: comprender para ella es comprender en su conjunto los momentos de la Revelación. Comprender es siempre captar una totalidad; mientras que los temas de la predicación se van desgranando a lo largo del año litúrgico, la teología intenta hacer de todo ello un conjunto. De este modo es una realidad cultural, que puede compararse con otras; busca implicaciones, encadenamientos; pone orden: orden entre los temas vitales para el creyente (ser-pecador, justificado, ser-santificado, esperar el fin) y orden entre esos temas vitales y los acontecimientos absolutos (Encarnación, Cruz, Resurrección, Parusía), en resumen, entre una totalidad de experiencia y una totalidad de acontecimiento. Por muy dialéctico, por muy sombreado de antítesis que esté este orden —tenso entre encarnación y redención, entre conversión individual y vida comunitaria, entre vida presente y vida eterna, entre esfuerzo histórico y fines últimos—, es una manera de comprender; como tal, utiliza el lenguaje, el instrumental nocional de la filosofía, del derecho, de la vida social ambiental, y de este modo interfiere con toda la cultura.

La teología interfiere con la cultura no solamente *integrando* los elementos culturales, sino *oponiéndose* funcionalmente a ese otro intento por captar el conjunto de nuestra existencia que es la filosofía. La verdad teológica se constituye por esta misma polaridad; puede existir una predicación indiferente a la filosofía, pero no puede existir teología sin una referencia filosófica, y esta referencia no puede dejar de ser una oposición naciente, al menos de tipo metodológico. En efecto, si la comprensión teológica es una crítica de la predicación y si, por este título, está siempre en relación con una comunidad de fieles, la filosofía es una crítica del entendimiento y del saber. Su base de referencia es el ideal del saber racional, y más en concreto de la ciencia contemporánea, tal como va modulando la estructura del entendimiento en un momento determinado. La voluntad de comprender universalmente está necesariamente en tensión con la voluntad teológica de comprender por acontecimientos absolutos y por una experiencia centrada en esos acontecimientos absolutos. Esta polaridad tomará una figura dramática a partir de la peripecia autoritaria y violenta que ahora vamos a comentar.

La teología interfiere con la cultura, no sólo por su manera de comprender, sino por su carácter de autoridad. En ella la autoridad no es un

accidente social sobreañadido; es un aspecto fundamental de la Revelación y de la verdad que el creyente reconoce en ella. Los acontecimientos de la Revelación son capaces de cambiar a *mi* vida; son igualmente fundadores de una nueva existencia comunitaria; en este sentido tienen autoridad sobre *mi* vida y sobre *nuestra* comunidad. La palabra de Dios es autoridad por su sentido para mí y para nosotros. La autoridad es un fenómeno fundamental de la esfera religiosa: Dios quiere algo para mí y para nosotros. Como ha mostrado Cullmann, tal es el primer sentido de la palabra *dogma,* más radical y más amplia que la palabra *doctrina,* que sólo explicita una dimensión teórica: el *dogma* es una orden para mí a través de un acontecimiento absoluto y que, como tal, encierra virtualmente una *doctrina.* Así es como la Verdad es autoridad; el encadenamiento se presenta de este modo: autoridad del Verbo, autoridad del testimonio escriturístico, autoridad de la predicación fiel, autoridad de la teología.

¡Terrible depósito y terrible tentación para las «autoridades» de la comunidad cristiana, tener que ejercer esta autoridad de la Palabra! Porque he aquí una autoridad del hombre sobre el hombre —la autoridad del sacerdote, del guía eclesiástico—, que la autoridad de la Palabra de Dios sobre el hombre parece autentificar y sostener. El equívoco de una autoridad sociológica especial y de la autoridad de la Verdad está inscrito en la ambigüedad misma de la realidad eclesial.

Este equívoco es la trampa privilegiada de la pasión clerical. Porque hay un «pathos» clerical, que es a la vez *rabies theologica* y pasión por el poder y que a menudo coincide con el espíritu despótico y la estrechez del campo de conciencia de la vejez. Esta pasión, tanto más pérfida cuanto que se cree al servicio de la verdad, acompaña como una sombra a la historia de la Iglesia, a la historia de las Iglesias.

A partir de esta situación fundamental de la autoridad clerical es como hay que comprender la pretensión endémica en las Iglesias de recapitular todos los planos de verdades en un sistema *actual,* que fuera a la vez una *doctrina* y una civilización. No es un puro accidente histórico el que en la edad media se haya intentado vincular la Palabra a un sistema del mundo, a una astronomía, a una física, a un sistema social. Este intento tiene su razón en la desviación pasional de la autoridad eclesiástica convertida en poder clerical. Debería volverse a pensar toda la idea de cristiandad a partir de una crítica de las pasiones por la unidad. Esta empresa grandiosa expresaba a la vez la grandeza del hombre en busca de la unidad y la culpabilidad de la violencia clerical.

Es aquí donde la mentira está más cerca de la verdad. Habría que hacer toda una exégesis de la mentira con motivaciones clericales. ¡Cuántas astucias para seguir estando «conforme», como si nada se pareciese tanto a la conformidad de lo verdadero como el conformismo de la mentira! Cuando uno lleva a cabo una innovación en astronomía o en física, intenta

ocultar a los demás, incluso a sí mismo, la ruptura de la síntesis clerical que implica su descubrimiento. Todavía no se ha cerrado la era de estas artimañas, de estos manejos, de estas maneras de decir sin decir, de dar a entender y retirarse; actualmente quizá no plantee la cosmología estos problemas —al menos con los términos del Renacimiento—, pero ayer mismo la biología, hoy y mañana las ciencias del hombre, han suscitado y suscitarán el mismo tipo de alternativas que la que estuvo a punto de costarle la vida a Galileo. La pasión clerical es capaz de engendrar todas las figuras fundamentales de la mentira que volverá a inventar el totalitarismo político: desde la falsía vulgar, el disimulo y la habilidad, hasta cierto arte de hacer crecer, que es el alma de la propaganda, y que consiste en hacer coagular un conjunto de creencias, de costumbres, de nociones, de representaciones en una masa indivisa que ofrece una especie de superficie lisa, esclerótica e impermeable a la acción disolvente de la reflexión y de la crítica. A su vez, esta mentira activa de la propaganda clerical, que ha perdido con frecuencia el hilo de sus propias maquinaciones, sirve de cobertura a «la más astuta de las alimañas del jardín» —la impostura—, la impostura o la mala fe consolidada como fe.

Me parece que, ante este hecho, el fenómeno de explosión de la verdad, en el que habíamos reconocido en líneas generales el espíritu del Renacimiento, adquiere un sentido totalmente nuevo. Lo habíamos descrito como un proceso de diferenciación metodológica; ese proceso puede ser reinterpretado a la luz de nuestras reflexiones sobre la síntesis clerical.

1. Parece ser que esta explosión de la verdad fue ante todo y fundamentalmente la ruptura de la unidad clerical de lo verdadero.

2. La autonomía de la ciencia es el punto privilegiado de esta ruptura; en este sentido el incidente de Galileo tiene un significado simbólico: «Y sin embargo, se mueve...». Este asunto no es un accidente histórico, sino que resume un drama permanente: el drama de la verdad autoritaria de la Revelación y de la verdad libertaria de la ciencia. Pero esta autonomía, a su vez, corre siempre el peligro de caer en un nuevo dogmatismo, en una suficiencia pretenciosa que encierra su propio «pathos», frente al del teólogo.

3. Si la ciencia es el lugar de la ruptura, la filosofía, con su poder de cuestionar sin fin, es el nervio de la revuelta. Es aquí donde volvemos a encontrarnos con nuestras reflexiones sobre la polaridad de la teología y de la filosofía; pero hay que completarlas, ya que esta polaridad metodológica entre dos maneras de comprender, de pensar por totalidad, va acompañada ahora de una polaridad pasional, de una polaridad culpable. Porque si hay un «pathos» teológico, también hay un «pathos» filosófico; frente al «pathos» de la autoridad, el «pathos» de la libertad como desafío. Y esto es algo que el filósofo no admite fácilmente. La libertad enloquecida no tolera la autoridad de la Palabra y «eliminando al niño con el agua de la bañera»

expulsa a lo eclesial con lo clerical, rechaza la «obediencia de la fe», de la que habla san Pablo, junto con la obediencia-clerical. De este modo la teología y la filosofía se enfrentan a lo largo de nuestra historia de occidente, a través de sus propias expresiones pasionales; el filósofo denuncia a la Inquisición y defiende a Galileo contra la violencia clerical; el teólogo denuncia la *hybris* de los grandes sistemas filosóficos, incluso y sobre todo si esos sistemas son el sistema de Dios. El filósofo y el teólogo anuncian cada uno de ellos algo esencial: uno la audacia de la verdad y el otro la obediencia a la Verdad; pero quizá ninguno de ellos esté lo suficientemente cuerdo para poder pronunciar auténticamente la verdad que le daría la razón. Quizá el teólogo no pueda pronunciar, sin espíritu de anexión y de amarga satisfacción, aquella terrible palabra: «Destruiré la sabiduría de los sabios y aniquilaré la inteligencia de los inteligentes». Y quizá tampoco el filósofo pueda ejercer sin orgullo la admirable y tremenda libertad de la duda socrática...

4. Para el cristiano, la ruptura de esta unidad violenta de la verdad es un bien. Por un lado marca la toma de conciencia de todas las posibilidades de la verdad, la aceptación de toda su talla humana. Por otro, significa la purificación de la verdad de la Palabra; la Palabra de creación y de re-creación no es un lenguaje de ciencia, ni una cosmología, ni siquiera una ética, ni una estética. Es de un orden distinto. Esta distribución no puede ser, en nuestra economía pasional, más que un cruel aprendizaje de la ruptura, una dura escuela de decepciones en donde el desgarrón es la única oportunidad de la sutura. Este duro proceso está todavía en curso en las ciencias del hombre, en la historia de las ciencias sociales, en la psicología y en la política.

¿Qué es entonces, para el cristiano, la unidad de lo verdadero? Una figura escatológica, la figura del «último día». La «recapitulación de todas las cosas en Cristo», según la epístola a los Colosenses, significa a la vez que la unidad «se manifestará en el último día» y que la unidad no es una potencia de la historia. Entretanto, no *sabemos* lo que significa que haya una verdad matemática y una Verdad que es Alguien; todo lo más percibimos a veces algunas preciosas consonancias, que son como las «arras del Espíritu», más allá de todas las síntesis violentas y de todas las disociaciones culturales de la unidad clerical.

Por eso mismo es un espejismo la idea de un «humanismo integral», en el que se situarían armoniosamente todos los planos de verdad. El sentido final de las aventuras peligrosas del hombre y de los valores que éstas desarrollan está condenado a seguir siendo *ambiguo:* el tiempo sigue siendo tiempo de debate, de discernimiento y de paciencia.

La síntesis política de lo verdadero

Lo que acabamos de decir sobre la síntesis «clerical» facilita el acceso a la segunda tentación de unificación de lo verdadero: por la conciencia *política.*

Hay aquí una nueva encrucijada que explorar. En efecto, la política tiene una vocación fundamental y una capacidad de reunir los intereses y las tareas de la existencia humana; en el poder político es donde se decide el destino de un conjunto geo-histórico: la ciudad, la nación, un grupo de pueblos. Para cada uno de nosotros, la vida en el Estado no es un sector como los demás de nuestra existencia; allí se está jugando algo que afecta al trabajo y al ocio, al bienestar y a la educación, a las técnicas y a las artes, finalmente a la vida y a la muerte, como nos recuerda la guerra. Por eso mismo la vida en el Estado es una totalidad envolvente respecto a las costumbres, las ciencias y las artes. Lo vemos simplemente por el hecho de que las ciencias, las artes, las costumbres son realidades que tienen un carácter «público»; el Estado, en cuanto querer «público», central, tiene un mínimo de responsabilidades en relación con esas actividades de interés común; esto es verdad incluso en el Estado más liberal. Por tanto, nos encontramos claramente en una encrucijada entre lo político y los diversos órdenes de verdades. En definitiva, no hay problema que sea políticamente neutro, es decir, que no tenga incidencias sobre la vida del Estado.

He acentuado adrede el giro hegeliano de estas indicaciones, para presentar en resumen la irrupción de lo político en el terreno de la verdad. El Estado es ciertamente uno de los puntos en donde se anudan los diversos hilos que nos hemos entretenido en deshilachar en la primera parte.

Pues bien, la formación de una conciencia política, sobre todo después de la Revolución francesa, coincide a la vez con el momento en que llega a un punto elevado de virulencia la complejidad de los planos de existencia y de verdad y con el momento en que la descristianización de nuestra sociedad deja vacante la función teológica de reunificación. Al final del triunfo del Renacimiento, queda abierta la sucesión de la violencia clerical.

¿Cómo puede el Estado ejercer esta función hegemónica, especialmente sobre la investigación científica, la vida estética y hasta la ética? La Iglesia la ejercía a través de una doctrina, a través de una doctrina que tenía autoridad: la teología. Esta función mediadora, desde el punto de vista de una sociología del conocimiento, entre el poder del Estado y los diferentes planos de la búsqueda humana, la ocupa desde hace cien años la filosofía de la historia.

Es verdad que no todas las filosofías de la historia son aptas para esta función; la violencia o se insinúa por esta puerta más que bajo dos condiciones. En primer lugar, es menester que la filosofía de la historia se comprenda a sí misma como búsqueda de una *unidad de sentido;* y no es ése

el caso de todas las filosofías de la historia. En contraposición, desde que la filosofía de la historia comprende en su perspectiva todos los planos de verdad, todas las actividades culturales, en relación con un motivo conductor de la historia, comienza a ejercer una violencia virtual respecto a las tendencias divergentes de la historia, aun cuando piense tan sólo comprender y no transformar la historia. Dice: «La verdad una se va haciendo y se hará; todas las contradicciones se disolverán en una síntesis superior»; y entonces no comprende ya lo que no entra en su ley de construcción, lo tacha mentalmente, lo destruye en el pensamiento.

La segunda condición en el camino de la violencia efectiva es la identificación, por parte de la filosofía de la historia, de la única ley de construcción (sea o no sea dialéctica) con una fuerza social, con un «hombre de la historia». La tiranía de los fascismos era la más burda, ya que a su hombre histórico se limitaba a un pueblo, a una raza; su filosofía de la historia era meramente un provincialismo, sin perspectiva para el conjunto de la humanidad, a no ser la sumisión a la raza de los señores. Por eso el totalitarismo se realizaba allí como en estado puro. El caso del marxismo es mucho más complejo. En muchos aspectos él *es* la filosofía de la historia por excelencia: no solamente ofrece una fórmula de la dialéctica de las fuerzas sociales —bajo el nombre de materialismo histórico—, sino que discierne en la clase proletaria la realidad a la vez universal y concreta que, oprimida en la actualidad, hará mañana la unidad de la historia. De este modo, la perspectiva proletaria ofrece a la vez un sentido teórico *de la historia* y una tarea práctica *para* la historia, un principio de explicación y una línea de acción. El universalismo proletario es en principio y fundamentalmente liberador respecto al provincialismo fascista. Pero la toma de poder, en una provincia de la tierra, por los hombres de la dialéctica hace resurgir todas las consecuencias autoritarias de una filosofía de la historia que pretende monopolizar la ortodoxia.

He aquí un Estado que se considera a la vez como instrumento humilde e intérprete orgulloso de la filosofía de la historia, Todas las investigaciones, todas las hipótesis, incluso científicas, son entonces encuadradas, orientadas y podadas por ese Estado; ya no hay verdades autónomas ni «objetividad» científica independiente; se ha cerrado la era liberal abierta en el Renacimiento. Se comprende entonces que pueda zanjarse según criterios políticos un debate de biología o de lingüística.

Por eso una doctrina universalista, a través del prisma de la autoridad y del poder, puede ser tan tiránica como una doctrina racista, si comprende lo mismo que ella su deber de unificar. Del mismo modo, aunque de forma más pueril, el *american way of life,* que se niega a verse cuestionado por la historia del resto del mundo y se precia de buena conciencia, es tan capaz de recoger la herencia nazi como el «centralismo democrático»; desde el momento en que se intenta una síntesis prematura de los planos de

existencia y de verdad, se repiten con la misma vulgaridad los mismos procesos violentos.

No creo que se comprenda toda la importancia sociológica de esta aparición de las filosofías de la historia, si antes no se ha adquirido una conciencia clara del proceso de disperión de la cultura con el que esas filosofías han de tropezar. Tampoco creo que se la comprenda si no se tiene en cuenta el papel histórico de la síntesis clerical. La filosofía de la historia es el nervio de la síntesis política, *como* la teología fue el nervio de la síntesis clerical. Es impresionante el paralelismo funcional entre la función de integración de la filosofía de la historia y la de la teología medieval. La filosofía de la historia —sea o no dialéctica— carga también con una tarea y con una falta. Por un lado la filosofía de la historia es una de las emergencias concretas de esa voluntad de unidad en la que habíamos reconocido la grandeza de la razón y del sentimiento; por otro, es un tetimonio más de esa violencia original que corrompe toda pretensión por el «sistema».

Grandeza y culpabilidad de la unidad política de lo verdadero...

Este paralelismo funcional entre la unidad clerical y la unidad política de lo verdadero, o mejor dicho esta semejanza entre los instrumentos u órganos de la unidad entre la teología y la filosofía de la historia, se traduce en un extraño parecido en el reino de la mentira. El nacimiento clerical y el nacimiento político de la mentira tienen un parentesco impresionante: sumisión hábil y desobediencia astuta, propaganda artera y hábil para tocar todos los resortes psicológicos, censura de las opiniones divergentes y puesta en el índice de libros y películas, arte de «hacer creer» y de compendiar todos los aspectos de una civilización en una mentalidad impermeable a la crítica externa, transformación perversa de la duda socrática en una autocrítica que restaure solamente la ortodoxia quebrantada por un momento.

Se objetará, y con razón, que la filosofía de la historia y concretamente la filosofía marxista de la historia es el único medio de poner en orden toda la proliferación del pasado y sobre todo de promover una política racional, capaz de abrazar a la vez los intereses de los proletariados y de los pueblos de color y de elaborar una política mundial a largo plazo; en resumen, que el universalismo marxista, por esencia y por excelencia, libera de la violencia romántica de los «Führer» y de los «Duce».

Es cierto; por eso precisamente existe el problema. Y por eso nuestra crítica de la síntesis teológica de lo verdadero tampoco fue simplemente negativa. Entonces insistimos en el carácter *escatológico* de la unidad. Ahora hay que insistir en la fecundidad de las filosofías de la historia en general y de la dialéctica marxista en particular como *hipótesis de trabajo,* es decir, al mismo tiempo como *método* para los investigadores y como regla *probable* para los políticos.

Buscamos el orden, necesitamos orden: en el entramado de las fibras históricas, toda hipótesis se legitima por su doble poder de descubrimiento y de simplificación comprensiva. En este sentido el esquema económico-social tiene una superioridad evidente sobre el relato arbitrario de las batallas, de las sucesiones y de los repartos de la antigua historia militar y dinámica; y sobre todo la función interpretativa de una «gran hipótesis» marxista va acompañada de una fecundidad política, de una aptitud no sólo para explicar, sino para orientar los movimientos efectivos de liberación del proletariado y de los pueblos de color. Pero la historia es muy rica; permite otros muchos sistemas de lectura y es necesario que tengamos en cuenta la *acción limitativa* de otros esquemas posibles, para protegernos del fanatismo que nace con toda unidad prematura.

Esta *acción limitativa* que ejercen otras grandes hipótesis me parece que representa el mismo papel que la idea de escatología frente a la tentación clerical. Por eso vale la pena insistir en ella. Sin ponernos a esbozar esas otras hipótesis de trabajo, me gustaría señalar por qué razón de principio es posible una pluralidad de sistemas de interpretación. Para ello situaré la pluralidad dentro mismo del movimiento de crecimiento de la historia. La historia que escribimos, la historia retrospectiva (*die Historie*) se ha hecho posible por la historia que se ha hecho (*die Geschichte*). Si hay varias lecturas posibles de la historia, quizá sea porque hay varios movimientos entrelazados de «historización» (permítaseme hablar así).

Proseguimos a la vez varias historias, en unos tiempos en que no coinciden los periodos, las crisis, los momentos de quietud. Encadenamos, abandonamos y volvemos a coger varias historias, como el ajedrecista que juega varias partidas, volviendo unas veces a una y otras a otra.

Si hubiera que seguir adelante aclarando esta ilusión principal de la unicidad de la historia, no vacilaría en decir que en ella se oculta una ilusión tenaz sobre el tiempo. Suponemos que hay una trayectoria continua, una duración única, que sincroniza la historia, tanto la de las dos ciudades de san Agustín como la historia de las ciencias y de los imperios, la historia de la filosofía o la del arte.

En realidad estamos sacando de las intuiciones de la mecánica el modelo del movimiento uniforme y continuo por el que se regulan todas las duraciones. Por eso queremos que todos los acontecimientos de toda la historia vayan puntuando un único flujo indiferenciado y continuo, que sería el correr *del* tiempo.

Sospecho que la reflexión de Bachelard sobre las superposiciones temporales[4], transportada al corazón de la filosofía de la historia, causaría allí una tremenda convulsión y minaría por su base el postulado de una

[4] *Dialectique de la Durée.*

unidad de fluencia de la historia. Esa gran «sinfonía de la historia» de que habla san Agustín —y en la que Marrou meditaba recientemente— está estructurada según innumerables ejes que tienen su forma propia de encadenarse y de durar, haciendo prematuras todas las lecturas globales.

Así, hay una historia de las ciencias, estructurada por el tiempo de los descubrimientos, donde se perciben grandes lagunas, pero que se va prolongando poco a poco gracias a una serie discontinua de descubrimientos; esos descubrimientos, separados de sus inventores, se van acumulando, se estratifican en una única historia del saber, cuya línea atraviesa las dialécticas económico-sociales, la ascensión y la decadencia de los imperios. Igualmente es posible escribir otras historias que tienen su propio tipo de encadenamiento.

Los descubrimientos técnicos tienen una forma bastante similar de encadenarse por acumulación y de durar por capitalización. Así se constituye un tiempo de progreso, que no es ni muchos menos el único eje temporal de nuestra existencia, sino que atraviesa todas las historias como una flecha del devenir; allí nada se pierde, todo se acumula: la pólvora de los chinos, la escritura de los semitas, la máquina de vapor de los ingleses, etc. Todas las historias que tienen este mismo estilo acumulativo —la historia de los descubrimientos científicos, de los inventos instrumentales, de las técnicas de trabajo, del bienestar y de la guerra—, todas estas historias son fáciles de acomodar dentro del mismo eje de duración, que confundimos sin graves prejuicios con el tiempo de la mecánica, regulado por el movimiento de los astros. Pero ahí está la ocasión de la ilusión: un único ritmo histórico, en contraste con el tiempo de la mecánica, ofrece el esquema de las fechas, es decir de las coincidencias y de los encuentros, algo así como las rayas divisorias de los compases en una sinfonía.

Pero hay otros ritmos históricos que se entrelazan, que no se acomodan exactamente al eje del progreso de las ciencias y de las técnicas. Se abren y se cierran ciclos de civilización, surgen nuevos poderes y se consolidan; el tiempo exige aquí otras categorías distintas de las de la sedimentación y del progreso: nociones de crisis, de apogeo, de renacimiento, de supervivencia, de revolución; tiempos de nudos y de vientres (en cierto sentido, ese tiempo está más emparentado con la estructura periódica de los fenómenos de la micro-física que con la estructura lineal del tiempo de la cinemática y de la mecánica racional).

Más aún, una civilización nueva no sigue un ritmo masivo: no avanza en bloque ni se estanca en todos sus aspectos. Hay en ella varias líneas que es posible seguir longitudinalmente. La ola no sube ni refluye en el mismo momento en todas las playas de la vida de un pueblo. Las crisis de un comportamiento social o cultural particular tienen su motivación propia y su resolución propia; así la crisis de las matemáticas en la época de Pitágoras es ampliamente autónoma respecto a la historia general; la

suscitó un desafío interno a las matemáticas (la irracionalidad de la diagonal respecto al lado del cuadrado); nacida de un proceso propiamente matemático, esta crisis tuvo su desenlace propiamente matemático.

La historia de la música se prestaría a reflexiones del mismo tipo, aunque en un grado mayor de complejidad; en cierto sentido se la puede considerar como un encadenamiento relativamente autónomo de las etapas de la técnica de escritura musical; pero el desarrollo de la música expresa también las sugerencias laterales de las otras artes y de la sensibilidad general, deja ver las esperanzas de un público y hasta los encargos de los mecenas o del Estado. Una historia de la música se manifiesta como una continuación técnica de ella misma, con su motivación en cierto modo longitudinal, pero también como una serie de explosiones inventivas ligadas a los grandes creadores, y como un aspecto de la época, con sus relaciones transversales con las demás manifestaciones de la cultura y de la vida.

De este modo, la misma historia, que es una por el progreso del instrumental material e intelectual, tiene por otra parte muchas formas de ser múltiples; se divide no solamente en periodos sucesivos (lo cual plantea ya muchos problemas), sino también en fibras longitudinales que no siguen el mismo modo de encadenarse ni proponen la misma problemática temporal. La idea de «historia integral» es entonces una idea-límite; toda dialéctica resulta demasiado simple y se ve superada por el entramado de las motivaciones longitudinales propias de cada serie y por las interferencias transversales entre una serie y las demás. Habría que poder leer a la vez los contrapuntos de las líneas metódicas horizontales y la armonía de los acordes verticales. Todo esto nos lleva al carácter *circular* de las dialécticas más claras que podemos descubrir. Un ejemplo: el progreso en las técnicas y en los instrumentos afecta en cierto modo a todo el proceso social y con él a las superestructuras ideológicas; pero a su vez las técnicas dependen de las ciencias y principalmente de las matemáticas, que florecieron en el umbral de las grandes metafísicas pitagórica, platónica y neoplatónica del Renacimiento; sin esas metafísicas idealistas habría sido impensable la idea misma de una matematización de la naturaleza.

Por tanto sería «ingenua» la dialéctica que se empeñase en ser ella misma única y en un sentido único. Se pueden escribir muchas historias: de las técnicas o del trabajo, de las clases y de las civilizaciones, del derecho, del poder político y de las ideas —sin contar la historia de los cuestionamientos de la historia por la subjetividad socrática, cartesiana, kantiana—, la historia, en segundo grado, de la reflexión filosófica.

Creo que había que llegar hasta esta raíz del problema, para poder esbozar la crítica interna de todas las pretensiones de resolver por medio de la historia el problema de la unidad de los órdenes de la verdad. La historia se pluraliza tanto como la verdad; conviene mantener alerta esta reflexión

en contra de toda justificación de las pasiones del poder al servicio de una filosofía dogmática de la historia.

Terminaré subrayando al alcance de estas reflexiones para una investigación sobre la mentira en el mundo moderno.

Mientras que nos quedamos en un plano vulgar de la verdad —en el enunciado perezoso de las proposiciones rutinarias (por el estilo: «llueve»)—, el problema de la mentira sólo atañe al *decir* (digo falsamente lo que sé o lo que creo que no es verdad; no digo lo que sé o creo que es verdad). Esa mentira, que supone por tanto la verdad conocida, tiene como contrario a la veracidad, mientras que la verdad tiene como contrario al error. Las dos parejas de contrarios —mentira-verdad, error-verdad— parecen entonces que no guardan relación.

Sin embargo, a medida que nos vamos elevando hacia verdades que hay que formar, elaborar, la verdad entra en el terreno de las *obras,* especialmente de las obras de civilización. Entonces la mentira puede afectar muy de cerca a la obra de la verdad buscada; la mentira verdaderamente «disimulada» no es la que concierne al decir de la verdad conocida, sino la que pervierte la búsqueda de la verdad. Creo que he tocado un punto en donde el espíritu de mentira —que es anterior a las mentiras— está más cerca del espíritu de verdad, anterior a su vez a las verdades formadas; ese punto es aquel en que la cuestión de la verdad culmina en el problema de la unidad total de las verdades y de los planos de la verdad. El espíritu de mentira contamina a la búsqueda de la verdad en su corazón, es decir, en su exigencia unitaria; es *el paso en falso de lo total a lo totalitario.* Ese desliz se produce históricamente cuando un *poder* sociológico inclina y logra reagrupar más o menos completamente todos los órdenes de la verdad y plegar a los hombres a la violencia de la unidad. Ese poder sociológico tiene dos figuras típicas: el poder clerical y el poder político. En efecto, resulta que tanto el uno como el otro tienen una función auténtica de reagrupamiento; la totalidad religiosa y la totalidad política son totalizaciones reales de nuestra existencia; por eso precisamente son las dos mayores tentaciones para el espíritu de mentira, para la caída de lo total en lo totalitario; el poder —y por excelencia el poder clerical y el poder político— es ocasión de caída y de culpabilidad virtual.

En función de estas observaciones sobre la solidaridad entre totalidad, mentira y poder, las tareas de un espíritu de verdad serían las siguientes:

1. A nivel de la vida concreta de una civilización, el espíritu de verdad consiste en respetar la complejidad *de* los órdenes de verdad; es el reconocimiento de la pluralidad. Incluso diré que este espíritu sabe discernir, entre esos órdenes de verdad, varios *círculos*, en donde nosotros establecemos prematuramente *jerarquía.* (He señalado uno de estos círculos entre el mundo como horizonte de mi existencia, la objetivación científica de la naturaleza y las evaluaciones morales, estéticas, utilitarias,

etc., de mi vida de cultura). *El «círculo» representa un fracaso para la unidad prematura.*

2. La autonomía de la investigación científica es uno de los criterios del espíritu de verdad de una sociedad. El hombre ha corrido el riesgo de la objetivación y de la objetividad; es una aventura que no puede limitarse en su propia línea, sino sólo establecerse como uno de los aspectos de la «praxis» total, como una «praxis» teórica. Por eso, el espíritu de verdad no denunciará la deshumanización del hombre, basándose en la objetividad científica; también el tirano tiene este lenguaje.

3. Otro criterio del espíritu de verdad es la repugnancia del arte y de la literatura respecto a la apologética clerical y política; no hay que precipitarse en prescribir una eficacia próxima a las artes; la mentira se introduce a través de esta pasión por ser útil o edificante. Un artista servirá con mayor seguridad a su tiempo —casi como de propina—, si se preocupa primero de comprender la problemática interna de su arte y de expresar lo más exigente de sí mismo; una literatura «comprometida» quizá no exprese sino lo más gastado de la conciencia de su tiempo; y otra literatura «descomprometida» quizá alcance un nivel de sentimiento y de esperanza más cargada de porvenir. En resumen, el artista y el científico no repetirán nunca con demasiada vehemencia la vieja crítica socrática de lo útil, para llegar a la verdad según su orden.

4. Una reflexión sobre la relación entre el poder totalitario y la mentira tendrá que esbozar una crítica útil de la conciencia política. Señalemos aspectos importantes de esta crítica: hay que desenmascarar como mentirosa la idea de una política como *ciencia*. El nivel de esta función, a pesar de ser fundamental, sigue siendo la «opinión» en el sentido platónico, o mejor aún lo «*probable*», como lo vio Aristóteles; nunca hay más que un «probabilismo» político. Por otra parte, hay que desenmascarar como mentira la idea de una comprensión dialéctica *única y exhaustiva* de la dinámica social; la dialéctica es un método y una hipótesis de trabajo; es excelente siempre que se la limite con otros sistemas posibles de interpretación... y cuando no esté ella en el poder.

5. Finalmente, los cristianos han de recobrar el sentido *escatológico* de la unidad de lo verdadero, el significado de aquel «último día» que a la vez «vendrá como un ladrón» y cumplirá la «historia», «recapitulando todas las cosas en Cristo». Una tarea importante de la teología cristiana hoy es la de reflexionar conjuntamente sobre una escatología de la verdad y sobre una escatología de la historia. Esta reflexión tiene que dominar en toda meditación sobre la autoridad en la Iglesia, cuya grandeza y cuya tremenda trampa hemos indicado más arriba. La escatología es la curación de lo clerical. Quizá entonces el cristiano sepa vivir en la más extrema multiplicidad de los órdenes de la verdad, con la esperanza de comprender «algún día» la unidad tal como él será comprendido por ella.

NOTA SOBRE EL ANHELO Y LA TAREA DE LA UNIDAD

Toda apologética tiende a mostrar cómo todas las verdades están finalmente de acuerdo y cómo la verdad religiosa las culmina a todas y las abarca a todas. Nosotros hemos renunciado a esta empresa y hemos puesto el acento por el contrario en la *diversidad* y en la *diferencia* de las «actitudes».

¿Es posible entonces aceptar este veredicto y distribuir en tres o cuatro direcciones diferentes las «actitudes» que se reparten nuestra vida? ¿Es absurdo *en todos los sentidos* el intento de la apologética de fundamentar la unidad final de toda verdad en «la Verdad de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo»? ¿No revela una exigencia más fundamental que nuestra *distinción* de las actitudes?

No es posible profesar lo múltiple sin renegar de uno mismo. Por algo busca el espíritu invenciblemente, por parte del objeto, la unidad de lo que ve, de lo que sabe, de lo que quiere y de lo que cree. Por eso la pluralidad no puede ser la ausencia de relaciones.

1.º Se impone una primera unidad, pero es una unidad totalmente «formal», la misma que se aplica a la idea de verdad. La verdad no puede ser finalmente múltiple so pena de renegar de sí misma.

Lo Verdadero y lo Uno son dos nociones intercambiables. La mentira es legión; el error es multiplicidad. Esperamos al Uno esperando al Verdadero. La exigencia más radical de la razón —digo bien de la razón, y no del entendimiento científico— es que el conjunto de nuestras actitudes, de sus métodos y de sus objetos constituya una totalidad una.

Esta exigencia de unidad de lo verdadero es la que nos decepciona cuando no tenemos ya entre manos más que los trozos dispersos de una

gran cultura integrada. Es ella la que nos impulsa a coser juntos los hilos de la ciencia, de la ética, de las bellas artes y de la fe en un gran tapiz de una sola cara. La intención es recta, pero vacía, ya que no tenemos ningún medio para compensar los desniveles metodológicos con un super-saber que lo englobe todo. No conocemos la unidad, sino que sólo la exigimos; por eso llamamos a esa unidad una unidad «formal»: porque no hace más que prescribir la tarea de unificar todos los terrenos de la existencia —del pensamiento, de la acción, de la experiencia humana— sin dar además la *intuición* que pudiera llenar esa forma vacía.

2.º A falta de la intuición, que mostraría «materialmente» cómo la verdad de un teorema matemático es la *misma* que la verdad de una conducta heroica, la *misma* que la verdad del perdón y del sacrificio, la *misma* que la verdad de la creación y de la salvación, nuestra vida de hombres comprende dos tipos de unidad *concreta.*

La primera está representada por la idea de «mundo».

Hemos dicho varias veces que las diversas «actitudes» eran maneras diferentes de vivir y de realizar nuestra relación con el «mundo». En efecto, la misma palabra «mundo» sirve de referencia a todas las actitudes: la cosmología es la ciencia del «mundo», la historia del arte intenta descubrir la percepción del «mundo» que tenía el hombre gótico, romántico...; toda actitud filosófica procede de una *Weltanschauung,* de una cierta visión del «mundo»; la Biblia dice que «el pecado entró en el *mundo*» y que «el Cordero de Dios quita el pecado del mundo».

El mundo no es aquí la unidad de una tarea abstracta, de una forma de la razón, sino *el horizonte más concreto* de nuestra existencia. Se le puede hacer sensible de una manera muy elemental: es a nivel de la percepción donde se perfila este único horizonte de nuestra vida de hombres. La percepción es la matriz común de todas las «actitudes». Es en el mundo percibido, en el mundo que rodea mi existencia carnal, donde se levantan los laboratorios y los cálculos del sabio, las casas, las bibliotecas, los museos, las iglesias. Los «objetos» de la ciencia están en las «cosas» del mundo; los átomos y los electrones son estructuras que dan cuenta de este mundo-vivido-por-mí-espíritu-y-carne. El propio sabio no los descubre más que por los instrumentos que ve, que toca, que oye, *como* ve salir y ponerse el sol, como oye una explosión, como toca una flor o un fruto. Todo tiene lugar en este mundo. Es también en este mundo-de-mi-vida donde una estatua es bella, una muerte heroica, una oración humilde. Es este mundo-de-mi-vida, y no en el mundo de la ciencia, el que se transfigura como creación a los ojos del salmista; son los árboles los que «baten palmas» y no los electrones o los neutrones. La doctrina de la creación, que desarrollaron los judíos a partir de su fe en el Señor de la historia, a partir de su experiencia de la Alianza, es una visión del mundo de la percepción y no del mundo de la ciencia; es el mundo en que el sol sale y se pone, en que los

animales suspiran por el agua de las fuentes; es ese mundo primordial transfigurado en Palabra creadora. En este sentido el mundo-de-mi-vida es el humus de todos mis actos, el terreno de todas mis actitudes, la cuna primordial, anterior a toda multiplicidad cultural[5].

¿Pero qué *significa* todo esto? Yo no puedo captar esa unidad, dominarla, saberla y decirla en un discurso coherente. Porque esa cuna primordial de toda experiencia es la realidad siempre previa; está ya-siempre-delante y llego demasiado tarde para decirla. El mundo es la palabra que tengo en la punta de los labios y que no diré jamás; está allí, pero apenas he comenzado a *decirla,* es ya el mundo del sabio, el mundo del artista, el mundo *de tal* artista: *de* Van Gogh, *de* Cézanne, *de* Matisse, *de* Picasso, el mundo del creyente y el mundo de tal creyente: el mundo *de* san Francisco, el mundo *de* la Imitación, el mundo jansenista y el mundo *de* Claudel.

La unidad del «mundo» es demasiado previa para ser poseída, demasiado vivida para ser elaborada. Ya se ha ido, apenas se le reconoce. Quizá por eso una fenomenología de la percepción que quisiera darnos la filosofía de nuestro-ser-en-el-mundo sería una apuesta parecida a la búsqueda del paraíso. La unidad del mundo sobre la que se perfilan todas las «actitudes» es solamente el *horizonte* de todas esas actitudes.

3.º Hay que decir lo mismo y también algo distinto de esa unidad que es el vis-a-vis de la unidad del mundo: el hombre (yo, el otro, tal civilización, tal grupo social integrado). Lo cierto es que es *el mismo* hombre el que transmite y produce ciencia, arte, ética y religión.

Es el mismo hombre concreto el que distribuye como puede en el tiempo —en su «empleo del tiempo»— un tiempo para la ciencia y un tiempo para la oración, un tiempo para el trabajo y un tiempo para el cine, un tiempo para la comida y un tiempo para el amor, un tiempo para la lectura y un tiempo para el bricolaje. Un mismo *flujo* de existencia pone en movimiento todas las actitudes. Y precisamente porque el mismo hombre *vive* en todas esas actitudes, «sufre» también la división de su vida, la pluralidad de sus objetos, de sus métodos y de sus actitudes. Pienso en aquel deportado que me contaron, que partía con la biblia en un bolsillo y un tratado de matemáticas en el otro: «No sé cómo se combinan los dos juntos, decía, pero sé que soy yo el que los lleva».

Y si el hombre —a veces el hombre a escala de grupo, de una época— sufre esta pluralidad como un *conflicto personal,* es porque necesariamente vive todas sus «actitudes» según un cierto estilo pasional; el conocimiento no se libra de las pasiones; es incluso el refugio de la culpabilidad más sutil, la que el escritor sagrado llamaba concupiscencia del saber; hay una *hybris*

[5] Es lo que Husserl llamaba *Lebenswelt,* y Heidegger designaba como la realidad *óntica* en oposición a la ontológica.

de la cultura, del arte, de la ciencia; no acaba de verse cómo esas empresas hubieran podido nacer fuera de esas pasiones exaltantes; debido a esas pasiones, las actitudes que distribuíamos prudentemente en diversos sectores se proyectan en la misma existencia, se invaden unas a otras, enfrentan sus pretensiones. Toda intención desde el punto de vista metodológico (intención de la objetividad, intención de la visión estética, etc...) se vive como una pretensión en el orden pasional. Pueden clasificarse las intenciones; las pretensiones tienden a excluirse.

Esta observación, si la explotamos a fondo, nos llevaría al corazón del ciencismo: su exégesis depende de la de las pasiones tanto como de los métodos; el ciencismo es la intención metodológica de la ciencia (del acto científico), pero llevada por una pretensión. Esta pretensión es la de asumir para la ciencia la función religiosa de la salvación.

De este modo, la historia espiritual del occidente se desarrolló de tal forma que las *diversas* actitudes de la ciencia, del arte, de la teología no aparecen más que a través de los modos pasionales que se enfrentan entre sí. El conflicto entre la ciencia y la teología recibe de estas pasiones su profundidad tenebrosa.

Comprendemos entonces por qué somos incapaces de coincidir con el «flujo de existencia que pone en movimiento todas las actitudes»: en primer lugar, esta vivencia única —que es mi única vida— no se refleja nunca en su simplicidad vivida; se percibe enseguida a través de las diversas realizaciones culturales en que se plasma; ocurre aquí con el hombre lo que con el mundo, su vis-a-vis: su unidad es demasiado primordial para poder ser comprendida. Pero sobre todo nuestra vida cultural se ve desgarrada por las «pasiones» rivales que la han creado y a las que la religión viene a añadir las suyas: rabia teológica, mala fe farisea, intolerancia eclesiástica...

La unidad del mundo y la unidad del hombre están demasiado a la vista y demasiado escondidas: a la vista, como un horizonte nunca alcanzado, como una figura mirada a través de un vidrio irrompible.

4.º Respecto a esta triple unidad de todas nuestras actitudes (unidad «formal», unidad «mundana», unidad «existencial») hay que situar otra especie de unidad. Es la que propone la fe a todas las grandezas culturales: la unidad «escatológica». El cristianismo no propone, como modelo final de unidad, la realización *histórica* de una «cristiandad totalitaria»; de una «civilización cristiana» en la que se integrarían un arte cristiano, una ciencia cristiana, etc. No, la unidad cristiana de la ciencia y de la fe es la de la «cristiandad»; la unidad de la cristiandad es todavía una unidad en el mundo o, si se quiere, la unidad de *un* mundo entre otros mundos, el mundo cristiano; si se realizase, esa unidad sería una unidad violenta, totalitaria quizá, pero no total.

La unidad final que la Escritura llama «recapitulación en Cristo» no es un término inmanente a nuestra historia; significa ante todo que la unidad

no ha llegado *todavía,* que cualquier otra unidad es prematura y violenta; significa ante todo que la historia está *todavía* abierta, que lo múltiple está *todavía* en debate. Significa luego que la unidad de la caridad de Cristo es *ya* el sentido oculto de lo múltiple y que esa unidad se *manifestará* en el Ultimo Día. Por consiguiente, es en esperanza como todas las cosas son una, como todas las verdades están en la única Verdad. Esto basta para que suframos con paciencia los desgarrones de la cultura moderna y, entre ellos, los conflictos entre la ciencia y la fe.

SEXUALIDAD:
LA MARAVILLA, LA INESTABILIDAD, EL ENIGMA (*)

¿Por qué —se nos ha dicho— consagrar un número de *Esprit* a la sexualidad más bien que al amor? ¿No es el amor el término englobante, el polo ascendente, el móvil espiritual? Ciertamente. Pero la sexualidad es el lugar de todas las dificultades, de todos los titubeos, de los peligros y de los atascos, del fracaso y del gozo.

Entonces nada es más de temer como la huida a la efusión; nada es más de desear que desalojar al lector de la penumbra del lirismo erótico-místico. Así pues, hemos preferido una reflexión sobre la sexualidad más que un elogio del amor, a fin de no eludir ninguna de las dificultades que hacen *problemática* la existencia del hombre como existencia sexuada. La diferencia de los sexos atraviesa a la humanidad de manera distinta que una diferencia de especie y de manera distinta que una diferencia social, y finalmente de manera distinta que una diferencia espiritual. ¿Qué quiere decir esto?

Iremos concediendo la palabra sucesivamente al científico, al filósofo, al crítico literario, al hombre ordinario; iremos entremezclando las contribuciones largas con las respuestas más breves de los que han tenido la amabilidad de responder al cuestionario que puede verse desgranado a lo largo de todo este número; intentaremos hacer correr, a través de los artículos y de las respuestas, el hilo continuo de la reflexión de los colaboradores más próximos de la revista. Por mi parte, intentaré destacar, en esta introducción a nuestro trabajo colectivo, los puntos más relevantes de nuestra interrogación y ante todo de nuestro asombro ante la maravilla y el enigma del sexo.

(*) Este texto es propio de la tercera edición.

El orden que voy a seguir no es el orden, quizá demasiado didáctico, que hemos seguido en este número y que, partiendo de una visión global del problema (1.ª parte), pasa por el conocimiento exterior, científico, objetivo del sexo (2.ª parte), para llegar a los problemas éticos (3.ª parte), luego a los modos de expresión (4.ª parte), y desembocar finalmente en la práctica concreta (5.ª parte). Seguiré aquí un orden muy sujetivo: iré de lo que, para mí, es *maravilla* a lo que para mí es *enigma*, pasando por lo que hace al sexo inestable, *errante* y aberrante.

Partiré entonces de algo que me ha afectado personalmente: la búsqueda de una nueva sacralidad en la ética conyugal contemporánea. Luego atenderé a algo que no pasa a esta ética, a algo que constituye la amenaza de una *pérdida de sentido* para la sexualidad y que relacionaré con el problema del erotismo. Entonces se nos mostrará el enigma que subyace a cada una de estas dos investigaciones.

La sexualidad como maravilla

Todos nuestros problemas relativos a la sexualidad me parece que proceden del hundimiento de una sacralidad antigua —que podemos llamar cosmo-vital— que estuvo a punto de dar un sentido pleno a la sexualidad humana. La ética conyugal de los modernos es una de las respuestas relativamente logradas a este hundimiento.

En efecto, no es posible comprender las aventuras de la sexualidad fuera de las de lo sagrado entre los hombres; en primer lugar hay que repetir en uno mismo, con imaginación y con simpatía, lo sagrado que hemos perdido y su rica exuberancia de mitos, de ritos y de símbolos; «en aquel tiempo» los ritos manifestaban por la acción la incorporación de la sexualidad a una sacralidad total, mientras que los mitos sostenían por medio de relatos solemnes la instauración de esta sacralidad; la imaginación no dejaba de revestir «entonces» todas las cosas con símbolos sexuales, en compensación por los símbolos que recibía de los grandes ritmos de la vida vegetal, que a su vez simbolizaba la vida y la muerte de los dioses según un juego indefinido de correspondencias mutuas. Pero de esa sacralidad antigua no quedan más que unas migajas; toda esa red de correspondencias que ha podido relacionar el sexo con la vida y con la muerte, con el alimento, con las estaciones, con las plantas, con los animales y con los dioses, toda esa red se ha convertido en un gran muñeco desencajado de nuestro Deseo, de nuestra Visión y de nuestro Verbo.

Pero entendámoslo bien: *era preciso* que esa sacralidad se hundiera, al menos en su forma inmediata e ingenua. Cedió al mismo tiempo al impulso del monoteísmo ético y al de la inteligencia técnica. El primero, el monoteísmo ético, «desmitificó» ampliamente lo sagrado cosmo-vital y sus

divinidades vegetales e infernales, sus hierogamias, sus violencias y delirios, en provecho de un simbolismo extraordinariamente pobre, más «celestial» que «terreno, cuyo principal vestigio en nosotros es la admiración por el orden sideral —el cielo estrellado por encima de nuestras cabezas—. Pues bien, lo sagrado trascendente es mucho más idóneo para sostener una ética política, centrada en la justicia, que un lirismo de la vida. Comparada con el arquetipo sideral del orden, la sexualidad se presenta como un fenómeno aberrante, que la «desmitificación» de los dioses infernales y vegetativos ha vaciado de su sacralidad propia. No es que lo sagrado trascendente, el del *Padre Celestial* por ejemplo, no tenga significado para la sexualidad; pero es incapaz de recoger dentro de sí el demonismo latente, la creatividad, la violencia del Eros; no puede sostener más que la disciplina institucional del matrimonio, considerado a su vez como un fragmento del *orden* total. Como orden, como institución, es como se justifica la sexualidad en la sacralidad trascendente y ética. Eros tiene que integrarse en él de alguna manera. De ahí la ética rigorista, basada en un único axioma: la sexualidad es una función social de procreación; no tiene sentido fuera de la procreación. He aquí por qué la ética eminentemente social, comunitaria, política, salida de la sacralidad trascendente, se muestra más bien desconfiada de la fuerza de extravío del Eros. Este sigue conservando de la vieja sacralidad difunta un fondo de fuerza peligrosa y prohibida. Lo sagrado como separado, como intocable, ha sobrevivido ciertamente a lo sagrado de participación, pero tiende a cargar con cierta culpabilidad difusa a la sexualidad en cuanto tal.

Es verdad que entre los judíos esta condenación de la sexualidad fuera de su función estrictamente utilitaria y comunitaria de perpetuación de la familia no se acentuó demasiado; es que después de una lucha severa contra la mitología oriental, la fe de Israel supo elevarse a un *sentido de la creación,* a una sacralidad trascendente-inmanente, según la cual la *tierra entera* canta con los cielos la gloria del Eterno; entonces puede subir de la carne una exultación nueva, que encuentra su expresión magnífica en el grito que el documento sacerdotal pone en la garganta del primer hombre al descubrir a la primera mujer:

> «¡Esta sí que es hueso de mis huesos
> y carne de mi carne!...»

Pero este sentido a la vez carnal y espiritual, descubierto de nuevo en nuestros días por Péguy, no puede compensar la decadencia más profunda de la vieja sacralidad cosmo-vital. Antes de que pudiera crear una cultura a su talla, sufrió el asalto de la *ola dualista,* órfica y gnóstica; de pronto el hombre se olvidó de que era «carne», indivisiblemente Palabra, Deseo e Imagen; y se «conoció» como Alma separada, extraviada, prisionera en un

cuerpo; y al propio tiempo «conoció» a su cuerpo como Otro, Enemigo y Malo. Esta «gnosis» del Alma y del Cuerpo, esta «gnosis» de lo Dual, se infiltra en el cristianismo, esteriliza su sentido de la creación, pervierte su reconocimiento del mal, limita su esperanza de reconciliación total al horizonte de un espiritualismo estrecho y exangüe. Así es como proliferaron en el pensamiento religoso de occidente el odio a la vida y el resentimiento antisexual en el que Nietzsche creyó reconocer la esencia del cristianismo.

Es aquí donde la ética sexual de los modernos representa un esfuerzo limitado, pero parcialmente logrado, por reconstituir una nueva sacralidad, basada en la alianza frágil de lo espiritual y de lo carnal en la *persona.*

La conquista esencial de esta ética consiste en haber puesto en primera fila el valor de la sexualidad como lenguaje sin palabra, como órgano de reconocimiento mutuo, de personalización mutua, en una palabra, como *expresión.* Es lo que yo llamo la dimensión del «cariño», que opondré más tarde a la del «erotismo». Esta ética se inscribe en la prolongación del creacionismo judío y de la *Agapé* cristiana con tal que el cristianismo rechace sus tendencias gnósticas y *niegue la falsa antinomia entre Eros y Agapé.* Yo vería de buena gana en esa ética un intento de *recuperación de Eros por Agapé.*

Como toda recuperación, que no es simple repetición, este intento consaga a la vez la ruina de la vieja sacralidad y su conversión; su ruina, porque el tema de la persona, de la personalización mutua, es extraño a la liturgia cósmica de la sacralidad vegetativa y a la invitación que dirige a los individuos para que se pierdan en el río de las generaciones y regeneraciones. En la etapa infrapersonal de la vieja sacralidad, la procreación sigue siendo fundamentalmente irresponsable, arriesgada, animal. Lo sagrado tiene que franquear el umbral de la persona. Una vez franqueado ese umbral, el hombre se hace responsable de dar la vida, como es responsable de la naturaleza entera; el control de la procreación es el signo irrecusable de la muerte de la antigua sacralidad, la adquisición irreversible de la cultura sexual. Señalaremos a su debido tiempo su significación ética y los nuevos peligros que lo acechan. Pero esos peligros son la otra cara de la grandeza de la sexualidad humana: por el control de la procreación, la reproducción deja de ser un destino, al mismo tiempo que se libera la dimensión del cariño en la que se expresa la nueva sacralidad. Por ese mismo hecho, lo que arruina al viejo Eros sagrado es también lo que permite salvarlo, a la luz de la Agapé. Mediante el cariño intentamos reconstituir un símbolo de la inocencia, ritualizar nuestro sueño de inocencia, restaurar la integridad y la integralidad de la carne. Pero este intento presupone la aparición de la persona; no puede ser más que interpersonal; el viejo mito del andrógino sigue siendo un mito de la indistinción, de la no-diferencia; tiene que transformarse en un nuevo mito

de la mutualidad, de la reciprocidad carnal. Esta restauración, en un nivel distinto de cultura y de espiritualidad, de la sacralidad primitiva, supone que la Agapé no es solamente iconoclasta, sino que puede salvar todos los mitos, incluso los del Eros.

¿Pero es posible esta empresa? Encierra ya un germen de precariedad por el mero hecho de que, para conseguir intensidad y duración, el vínculo sexual tiene que dejarse educar por la disciplina de la *institución*. Hemos visto que la sacralidad trascendente es un momento necesario de esta historia de lo sagrado; pues bien, la sacralidad trascendente, que ha engendrado una ética de la ley política, de la justicia social, ha obligado duramente al anárquico Eros a plegarse a la ley del matrimonio. La ética sexual, al sufrir la influencia de la ética política, se cargó de derechos y deberes, de obligaciones y contratos; es conocido todo el cortejo de prohibiciones, de entredichos y de inhibiciones que acompaña a la educación del instinto. El precio que hay que pagar por *socializar* a Eros es sin duda terrible. Sin embargo, ninguna sociedad moderna piensa en renunciar a canalizar más o menos bien y estabilizar el demonismo de Eros mediante la institución de la familia conyugal. Pueden concebirse algunos casos singulares que prescinden de esta legalidad —y los ha habido muy notables, principalmente entre los artistas y los grandes creadores de cultura, que es difícil imaginarse atados por los vínculos del matrimonio—; pero ¿qué *legislador* se basaría en ello para «desinstitucionalizar» el sexo y erigir en regla universal la máxima de estos casos singulares? Es un hecho que el hombre no ha alcanzado su humanidad ni ha humanizado su sexualidad más que a través de la disciplina —costosa en muchos aspectos— de la institución conyugal. Se ha establecido un pacto precario entre Eros y la institución del matrimonio, que tiene también su contrapartida, su sacrificio, su sufrimiento e incluso a veces su destrucción de humanidad; el matrimonio sigue siendo la apuesta cardinal de nuestra cultura en cuanto el sexo; esta apuesta no está ganada del todo y sin duda no puede ganarse por completo; por eso el *proceso al matrimonio* es siempre una tarea posible, útil, legítima y urgente; le corresponde a la literatura y a las artes denunciar la hipocresía de una sociedad que siempre tiende a cubrir todas sus traiciones con el pretexto de sus ideales; toda ética constrictiva engendra mala fe e impostura; por eso la literatura tiene una función insustituible de escándalo, porque el escándalo es el látigo de la impostura. Y la impostura acompañará al hombre mientras éste no pueda hacer coincidir la sigularidad del deseo con la universalidad de la institución; pues bien, el matrimonio está siempre en cierto grado, en nuestra civilización, bajo el signo de la obligación; muchos se sienten aplastados por ella; el matrimonio quiere proteger la duración y la intimidad del vínculo sexual y hacerlo humano, pero es también en gran parte el que arruina su duración y su intimidad.

La apuesta de una ética del cariño está en que, *a pesar* de estos riesgos, el matrimonio sigue siendo la mejor oportunidad para el cariño. Lo que esta ética conserva todavía de la sacralidad trascendente es la idea de que la institución puede servir de disciplina al Eros trasponiendo de la esfera política a la esfera sexual la regla de justicia, de respeto al otro, de igualdad de derechos y de reciprocidad en la obligación; pero en compensación, al apoderarse de la institución, la ética del cariño transforma su intención; según el espíritu de la institución el matrimonio tiene como fin dominante la procreación, la perpetuación de la humanidad como *especie;* la ética del cariño quiere incluir la procreación en la sexualidad y no la sexualidad en la procreación, poniendo al frente de los fines del matrimonio la *perfección* de la relación interpersonal. Esta promoción del tema personal e interpersonal es la meta adonde ha llevado el movimiento que impuso a la familia conyugal sobre la familia ancestral, es decir la elección mutua de los esposos sobre el pacto de las familias. ¿Se logró así plenamente la fusión de la institución con el Eros sublimado en cariño? No hay nada que pueda garantizarlo. Por eso hay una grieta secreta que amenaza con la ruptura a toda la aventura de la sexualidad humana, a través de la cual se prosiguen varios planes discordantes.

Esa es la grieta. Pues bien, es con el apoyo de esta disonancia, que amenaza al frágil compromiso entre *Eros* y *Civilización*, como actúa una tendencia centrífuga, anti-institucional, que culmina en el «erotismo» contemporáneo. Creo que nuestro tiempo está agitado por dos movimientos de sentido contrario: uno de resacralización del amor y otro de desacralización.

La inestabilidad o el erotismo contra el cariño

Como luego se dirá, el término de erotismo es ambiguo: puede designar en primer lugar uno de los elementos de la sexualidad humana, su característica de instinto y de sensualidad. Puede designar también el arte de amar edificado sobre la cultura del placer sexual; como tal es éste otro aspecto del cariño, siempre que la preocupación por la reciprocidad, por la gratificación mutua, por el don, se imponga sobre el egoísmo y el narcisismo de la fruición. Pero el erotismo se convierte en deseo errante del placer, cuando se disocia del haz de tendencias ligadas por la preocupación de un vínculo interpersonal duradero, intenso e íntimo. Entonces es cuando el erotismo resulta problemático. Pues bien, hemos aprendido de Freud —principalmente de sus *Tres ensayos sobre la sexualidad*— que la sexualidad no es simple, que la integración de sus múltiples elementos es una tarea indefinida. Esta desintegración, no experimentada ya como fracaso, sino buscada como técnica del cuerpo, hace del erotismo el polo

opuesto al cariño; en el cariño prevalece la relación con el otro y puede inscribir el erotismo como elemento sensual de la sexualidad; en el erotismo, la cultura egoísta del placer prevalece sobre el intercambio del don.

El erotismo, en el sentido limitado y peyorativo de la palabra, ha existido siempre (algunos de nuestros colaboradores, como se verá, afirman incluso que está en regresión en una civilización utilitaria y centrada en el trabajo); la cultura del placer es una posibilidad fundamental de la sexualidad humana, por el mero hecho de que no se deja reducir a la reproducción animal; tiene mucho de juego y se convierte en juego; la cultura del placer está exigida por el cariño y puede siempre volverse contra él; es la serpiente que el cariño lleva en su seno. Y esto es así. Y hay que saberlo y aceptarlo: el demonismo del Eros es la doble posibilidad del erotismo y del cariño; la constricción que la institución ha ejercido siempre sobre el cariño no deja de promover continuamente la tendencia centrífuga del erotismo, al mismo tiempo que la institución se esfuerza por integrarla en el cariño.

Pero si el «erotismo» es una posibilidad y un peligro interno a la sexualidad en cuanto humana, sus modalidades contemporáneas parecen nuevas; son ellas las que nos proponemos ilustrar a continuación; aquí me limitaré a orientar la atención hacia tres grupos de fenómenos, ligados por otra parte entre sí y en acción recíproca. Está en primer lugar lo que llamaré la *caída en la insignificancia.* El levantamiento de los entredichos sexuales ha producido un curioso efecto, que no había conocido la generación freudiana, la pérdida de valor por obra de la *facilidad:* lo sexual se hace próximo, disponible, y reducido a una simple función biológica se hace propiamente insignificante. Así, el límite de destrucción de la sacralidad cosmo-vital se convierte en el límite de la deshumanización del sexo.

Muchas son las circunstancias que han contribuido a este primer fenómeno: la mezcla de los sexos en la vida económica y en los estudios, la conquista por la mujer de una igualdad que le da acceso a la libertad sexual, que era hasta hace poco privilegio del hombre; en resumen, todo lo que *facilita* el encuentro sexual favorece también la caída en el grado cero del sentido y del valor.

A ello hay que añadir la entrada en el dominio público de la literatura sexológica vulgarizada. El hombre se conoce mejor y por eso mismo la sexualidad se hace pública; pero al perder su carácter clandestino, pierde también su carácter íntimo. Nosotros los mamíferos, decía Béguin... Hay en esto algo irreversible: al difundirse las ciencias humanas se convierten a su vez en un fenómeno cultural nuevo que forma parte de la situación que hay que asumir.

Finalmente, la sexualidad sufre el influjo de todos los demás factores

que juegan en el sentido de la despersonalización y del anonimato. Los testimonios de los psicoanalistas americanos son instructivos en este sentido: asisten a la desaparición del tipo del obseso por represión, característico de la era victoriana, y al incremento de síntomas más sutiles: pérdida de la carga afectiva, importancia para amar y para odiar; sus clientes se lamentan cada vez más de no poder experimentar el compromiso afectivo de su personalidad entera en el acto sexual, de hacer el amor sin amar.

La caída de la sexualidad en la insignificancia es a la vez causa y efecto de esa decadencia afectiva, como si el anonimato social y el anonimato sexual se influyesen mutuamente.

Segundo fenómeno: al mismo tiempo que la sexualidad se hace *insignificante,* se hace también más *imperativa* como respuesta a las decepciones sufridas en otros sectores de la vida humana; la sexualidad, exasperada por su función de compensación y de revancha, se vuelve loca en cierto modo. ¿De qué decepciones se trata?

En primer lugar, de la decepción en el trabajo; habría que hacer estudios interesantes sobre este tema: civilización del trabajo y sexualidad. Está ampliamente demostrado que el trabajo es un educador del instinto, por su carácter anti-libidinal; es lo que nos enseña la escuela freudiana del *ego-analysis* (Hartmann, Erickson, etc.); es verdad que la personalidad se edifica, que el yo conquista su autonomía a partir de situaciones no-conflictivas (al menos desde el punto de vista instintivo); el trabajo es, junto con el lenguaje y con el aprendizaje de la vida en las instituciones, una de esas situaciones no-conflictivas (*conflict-free sphere* de Erickson). Pero el contragolpe es igualmente importante: la experiencia del hombre moderno le dice que no se siente «contento» en la sociedad concebida como lucha organizada contra la naturaleza; su decepción es más profunda que un simple rechazo del régimen económico-político de su trabajo; está decepcionado del mismo mundo tecnológico. Por eso traslada del trabajo al ocio el sentido de su vida. El erotismo aparece entonces como una dimensión del ocio; no es muchas veces más que un ocio barato, al menos eso que se puede llamar erotismo inculto.

A esta decepción primaria se añade la de lo «político». Estamos asistiendo a cierto fracaso de la definición política del hombre. El hombre cansado de hacer la historia aspira a la no-historia; se niega a definirse por su «papel» social y sueña con ser un hombre no cualificado civilmente. Algunas películas nos muestran a los adolescentes fundamentalmente desinteresados de su papel socio-político (*Les tricheurs*). ¿Es esto una característica de los viejos países desprovistos de una gran tarea? No lo sé. En todo caso, el erotismo se presenta como una formidable revancha, no ya solamente del ocio contra el trabajo, sino de lo privado contra lo público en su conjunto.

Finalmente, y de modo más profundo, el erotismo expresa una decepción más radical, la decepción del «sentido»; se da un vínculo secreto entre el erotismo y lo absurdo. Cuando ya nada tiene sentido, sigue en pie el placer instantáneo y sus artificios. Este rasgo nos pone en la pista de un tercer fenómeno que nos hace comprender mejor la naturaleza del erotismo; si la sexualidad errante es a la vez *insignificante* e *imperativa* como revancha, habrá que hacerla *interesante.* El erotismo es entonces una revancha no solamente contra la insignificancia del trabajo, de la política, de la palabra, sino contra la insignificancia de la misma sexualidad. De ahí la búsqueda de una fabulación sexual. Esta búsqueda libera una posibilidad fundamental de la sexualidad humana que ya hemos señalado: la de separar el placer no solamente de su función de procreación (como lo hace también el amor-cariño), sino del mismo cariño. He aquí el hombre metido en una lucha extenuante contra la pobreza psicológica del propio placer, que no es desde luego capaz de perfeccionamiento en su brutalidad biológica. Así pues, el erotismo se construirá su mundo fabuloso en el intervalo de la disociación hedonista y en los límites de la finitud afectiva. De ahí el carácter casi desesperado de su empresa: erotismo cuantitativo de una vida dedicada a la sexualidad —erotismo refinado al acecho de la variación— erotismo cerebral del «voyeur» que se insinúa como tercero en todos los papeles eróticos: a través de todos estos caminos se construye un mundo fabuloso sexual, proyectado en diversos héroes de la sexualidad; pero de una forma a otra vemos cómo se desliza desde la promiscuidad hasta la soledad desolada. La desesperación intensa del erotismo —que no deja de recordar al famoso tonel agujereado de la leyenda griega— está en que jamás compensa la pérdida de valor y de sentido con la acumulación de esos *ersatz* de cariño.

El enigma de la sexualidad

No me gustaría terminar con esta nota pesimista, sino más bien aproximar las dos mitades del análisis que hemos hecho. Algo se ha podido percibir en estos dos caminos de la sexualidad, el del cariño y el del erotismo, a saber, que la sexualidad quizá sea en el fondo impermeable a la reflexión e inaccesible a la conquista humana; quizá sea esta opacidad lo que hace que no pueda contenerse ni en la ética del cariño ni en la no-ética del erotismo; y que incluso no pueda reabsorberse ni en una ética ni en una técnica, sino sólo *representarse simbólicamente* con la ayuda de lo que queda de mítico en nosotros.

Finalmente, cuando dos seres se abrazan, no saben lo que hacen; no saben lo que quieren; no saben lo que buscan; no saben lo que encuentran. ¿Qué significa ese deseo que los impulsa al uno hacia el otro? ¿Es el deseo

de placer? Sí, desde luego. Pero ésta es una respuesta pobre; porque al mismo tiempo vislumbramos que el propio placer no tiene sentido en sí mismo, que es *figurativo.* ¿Pero de qué? Tenemos la conciencia viva y oscura de que el sexo participa de una red de fuerzas cuyas armonías cósmicas se olvidan, pero no por eso quedan suprimidas; que la vida es mucho más que la vida; quiero decir que la vida es ciertamente mucho más que la lucha contra la muerte, que un retraso del plazo fatal; que la vida es única, universal, toda en todos y que es de ese misterio del que el gozo sexual tiene que participar; que el hombre no se personaliza ética y jurídicamente más que sumergiéndose *también* en el río de la Vida: ésta es la verdad del romanticismo como verdad de la sexualidad. Pero esta conciencia viva es también una conciencia oscura, puesto que sabemos bien que ese universo del que participa el gozo sexual se ha hundido en nosotros; que la sexualidad es lo que queda de una Atlántica sumergida. De ahí su enigma. Ese universo desquiciado no es accesible a la ingenuidad, sino a la *exégesis* sabia de los viejos mitos; sólo revive gracias a una *hermenéutica,* es decir, a un arte de «interpretar» unos escritos hoy mudos; y un nuevo hiato separa a esos restos de sentido que nos restituye esta hermenéutica del lenguaje de los otros restos de sentido que la sexualidad descubre sin lenguaje, orgánicamente.

Vayamos aún más lejos: el enigma de la sexualidad está en que sigue siendo irreductible a la trilogía que hace al hombre: lenguaje-instrumento-institución. En efecto, por una parte pertenece a una existencia lingüística del hombre; incluso cuando se hace *expresiva,* es *expresión* infra-para-supra-lingüística; moviliza ciertamente el lenguaje, pero lo atraviesa, lo sacude, lo sublima, lo embrutece, lo pulveriza en murmullo, en invocación; lo desmediatiza; es Eros y no Logos. Por eso es radicalmente imposible su restitución integral como elemento del Logos.

Por otra parte, Eros pertenece a la existencia pre-técnica del hombre; aunque el hombre se haga responsable de él y lo integre en una técnica del cuerpo (tanto si se trata sólo de un arte de acoplamiento sexual o más concretamente de una técnica preventiva de la procreación), la sexualidad sigue siendo super-instrumental; sus instrumentos tienen que hacerse olvidar; la sexualidad es fundamentalmente extraña a la relación «intención-instrumento-cosa»; es un vestigio de la inmediatez no-instrumental; la relación cuerpo-cuerpo —o mejor «persona-carne-carne-persona»— sigue siendo fundamentalmente no-técnica. Desde que la atención se fija y se detiene en la técnica del acoplamiento o en la técnica de la esterilidad, se rompe el encanto.

Finalmente, dígase lo que se diga de su equilibrio en el matrimonio, Eros no es institucional. Se le ofende al reducirlo a contrato, a deber conyugal; su vínculo natural no se deja analizar como deber-deuda; su ley, que no es ley, es la reciprocidad del don. Por eso es infra-jurídico, para-

jurídico, supra-jurídico. Por eso pertenece a su esencia amenazar con su demonismo a la institución —a cualquier institución, incluso a la del matrimonio—. El amor, tal como lo ha forjado nuestra cultura, camina entre dos abismos: el del deseo errante y el de una voluntad hipócrita de constancia, caricatura rigorista de la fidelidad.

Sigue siendo afortunado y raro el encuentro, en la fidelidad viva, entre Eros que no tolera regla alguna y la institución que el hombre no puede mantener sin sacrificio.

TRABAJO Y PALABRA

La vinculación de la palabra y del trabajo en nuestra vida atestigua del modo más manifiesto cuáles son las tensiones que mantienen entre sí la dinámica de la existencia personal y el movimiento doloroso de las civilizaciones. Esta vinculación es a la vez una articulación muy primitiva, muy fundamental, de nuestra condición y un producto muy sutil de las culturas y de las técnicas que desarrolla la historia. Por eso cabe la posibilidad de sorprenderla a la vez en estado naciente en un análisis fenomenológico muy rudimentario del *decir* y del *hacer*, y de captarla en un nivel muy alto de complicación a través de los problemas planteados a nuestros días por la situación de la literatura en una civilización técnica, por el malestar de la Universidad, por la orientación de la enseñanza técnica, por los problemas humanos del maquinismo industrial, etc. Así pues, intentaremos situarnos en los dos extremos de la reflexión: el lado de lo radical y el lado de lo actual, el lado de las raíces del trabajo y de la palabra, y el lado de las tareas contemporáneas de una civilización del trabajo y de la palabra. Un intermedio meditativo sobre el poder de la palabra nos ayudará a separar las dos vertientes.

Pero ¿por qué tratar de este tema? Me parece que es algo así como el medio de retomar en una nueva perspectiva el problema de la unidad de la civilización, que he tratado en otros lugares al hablar de la cuestión de la verdad y de los órdenes múltiples de verdad. Ya entonces percibí que una civilización avanza tanto gracias a la pluralización y la complicación de las tareas como gracias a la aproximación a esa unidad orgánica que atestigua los grandes períodos. La dialéctica primordial de la palabra y del trabajo nos lleva muy cerca de este debate. En efecto, este estudio procede de una

decepción y de una inquietud: de una decepción ante las filosofías contemporáneas del trabajo (marxista, existencialista o cristiana), y de una inquietud en presencia de la noción de civilización del trabajo.

El descubrimiento o redescubrimiento del hombre como trabajador es uno de los grandes acontecimientos del pensamiento contemporáneo; nuestra aspiración a establecer una civilización del trabajo está perfectamente de acuerdo con los presupuestos de esta filosofía del trabajo. Me adhiero plenamente a estos presupuestos filosóficos y a esta aspiración económico-social, y todo mi análisis intentará responder a la decepción y a la inquietud nacidas *dentro* de esta adhesión y que se alimentan de ella.

Mi decepción consiste en ver cómo triunfa en el vacío esta rehabilitación del trabajo. En efecto, semejante reflexión parte de una forma determinada del trabajo: el trabajo como lucha con la naturaleza física en los oficios antiguos y en el maquinismo industrial; luego, poco a poco, la noción del trabajo se amplía hasta llegar a abarcar todas las actividades científicas, morales y hasta especulativas, tendiendo hacia la noción tan indeterminada de una existencia militante y no contemplativa del hombre. En ese momento el trabajo designa toda la condición encarnada del hombre, puesto que no hay nada que el hombre no realice mediante una actividad laboriosa; no hay nada humano que no sea *praxis;* si además se considera que el ser del hombre es idéntico a su misma actividad, habrá que decir que el hombre *es* trabajo. ¿Y por qué la filosofía del trabajo no se va a prolongar hasta esa contemplación que es accesible al hombre, si es verdad que todavía se abre un nuevo campo de devenir y de actividad militante en el seno de una vida eterna del hombre? Se dirá por tanto que la contemplación humana es también trabajo.

Finalmente, ¿no vemos cómo hay una teología del trabajo que retoma los fundamentos y prolonga las perspectivas de una filosofía del trabajo, situando al trabajo en el surco de la creación divina?

Es precisamente esta apoteosis del trabajo lo que me inquieta. Una noción que lo significa todo, no significa nada. La reflexión pretende sacar provecho de los análisis en que la noción de trabajo tiene un sentido determinado —alguien ha cantado las duras virtudes del trabajo manual: «donde no se juega con la materia como con las palabras o con una cultura a base de palabras»—; pero al mismo tiempo se ensancha hasta el límite la noción de trabajo para acumular también las ventajas que se pueden sacar de la indeterminación de esta noción. Es también en el trabajo manual en lo que se piensa cuando se le asigna al hombre este lema general: hacer y hacerse haciendo.

Sin embargo, no hay ninguna superchería en esa forma de reflexionar que va haciendo subir poco a poco el sentido del *hacer* más material hasta la actividad más espiritual, mientras se sutilizan las resistencias y mientras que la naturaleza rebelde con que lucha el hombre obrero se refugia

sucesivamente en la oscuridad de un mundo por comprender y finalmente, dentro de nosotros mismos, en las resistencias de un cuerpo indócil y en la opacidad de nuestras pasiones. No hay nada de superchería en todo esto, sino más bien una parcialidad disimulada y, por así decirlo, una especie de exceso de celo.

El problema no está en interrumpir en algún sitio ese progreso de la reflexión, que va enrolando sucesivamente en la condición militante del hombre todos los sectores de su actividad; la cuestión es más bien la de mezclar esta lectura de la condición humana con otra lectura que la *traspasa* de parte a parte. Porque también la palabra se va anexionando poco a poco todo lo humano; no hay un reino del trabajo y un imperio de la palabra que limiten por fuera, sino una fuerza de la palabra que atraviesa y penetra todo lo humano, incluida la máquina, el instrumento y la mano.

Pero mi decepción adquiere de pronto sentido: esa especie de expansión por el vacío de la admirable noción de trabajo ¿no se debe a la ausencia de un contrario que le sea proporcionado y que, al limitarla, la determine? Es curioso cómo, en esta apoteosis del trabajo, se le escoge un contrario demasiado lejano, demasiado vago, y por así decirlo, quimérico y extraño a la condición humana: la contemplación. No ya, como se ha dicho, una especie de contemplación humana todavía menesterosa, sino la contemplación *pura,* la mirada que se haría presente a todo en un instante, la visión sin esfuerzo por ser visión sin resistencia, la posesión sin duración por ser posesión sin esfuerzo. Identificar la existencia con el trabajo es lo mismo que desterrar esa contemplación pura de la condición propiamente humana. Pero esto es totalmente vano y, en todo caso poco instructivo, ya que semejante idea-límite no es un contra-polo válido para la reflexión. Es una quimera que se aleja de nosotros y deja sitio a lo humano en toda su amplitud. ¿No es más fructuoso discernir, dentro mismo de la finitud humana, en el corazón de la vida militante del hombre, los contrastes significativos? ¿No es más clarificador encontrar para el trabajo un contra-polo a su medida, que realce su significación al mismo tiempo que gestiona su suficiencia? Por ejemplo, ¿acaso digo que trabajo cuando vuelvo de trabajar y me pongo a descansar?, ¿trabajo cuando leo, cuando estoy en el cine, cuando me paseo?, ¿trabajo cuando gozo de la amistad o del amor? Más aún, ¿trabajo cuando me entrego al «bricolage»? La grandeza del trabajo está en luchar con otras maneras de existir, eliminándolas así y siendo limitado por ellas; la palabra será para nosotros eso *otro* —un otro entre otros varios— que justifica y que critica la gloria del trabajo.

Hacer y decir

Porque la palabra también es humana: también es un modo de la

finitud; no está, como la contemplación pura, más allá de la condición humana; no es la palabra de Dios, la palabra creadora, sino la palabra del hombre, un aspecto de la existencia militante; opera y hace algo en el mundo; o mejor dicho, el hombre que habla hace algo y se hace, pero de una forma distinta de como lo hace trabajando.

Veamos cómo nace la palabra a nivel del gesto; pongamos la hipótesis más favorable a la interpretación pragmatista del lenguaje; supongamos con Pierre Janet que la palabra más simple fue una especie de grito imperativo que, al principio, acompañaba y facilitaba emocionalmente la acción (la experiencia que se evoca no necesita haber tenido lugar efectivamente; vale como reconstrucción imaginativa para iluminar la estructura actual del lenguaje); ese grito del actuante se habría separado de la acción como una fase inicial de su lanzamento; y así el grito es palabra desde que hace hacer en lugar de hacer. Ese grito imperativo pertenece por tanto al cielo del gesto: realiza en cierto modo el gesto; es como un fragmento inicial, iniciador, y luego regulador de la obra. Poco a poco, toda palabra puede de este modo reducirse a la *praxis*: en el caso más simple, no es más que un momento de ella; ese momento se convierte en una etapa de la *praxis* desde que el imperativo breve adquiere las proporciones de un esquema anticipador, de un Plan, no siendo ese plan más que la anticipación verbal de la *praxis*. En fin, todo el edificio de la cultura puede considerarse como el largo rodeo que parte de la acción y vuelve a la acción.

Momento, etapa, rodeo: la palabra es en cierto sentido, en un sentido auténtico, un anejo a las empresas de transformación del entorno humano por el agente humano. Esta posibilidad fundamental justifica una lectura marxista de la cultura, en la que el trabajo se revela como la fuerza de agrupación de todo lo humano.

Sin embargo, ya desde el origen, la palabra va más allá de los límites del gesto y sigue adelante. Porque el imperativo no es ya una porción emocional de la acción en curso; vale ya en cierto modo por toda la acción. «*Quiero decir*» la totalidad del gesto, lo sobrevuela, lo supervisa. (Nos encontraremos muy pronto, entre los psicotécnicos del trabajo industrial, con esta función de supervisión —*Uebersichtlichkeit*— que encierra germinalmente la intelectualidad capaz de salvar el trabajo parcelario y repetido; por tanto, no nos movemos al margen de los problemas concretos de la civilización, sino que nos instalamos de antemano en el núcleo mismo de los problemas que plantea, por ejemplo, el humanismo técnico).

El imperativo que en el caso mencionado, nacía en los confines del gesto a punto de realizarse, permite el esbozo, el primer distanciamiento, la primera perspectiva en la reflexión que, aprovechándose del intervalo del agujero abierto en la totalidad del gesto que se va a realizar, permite el trazado proyectivo del gesto total.

Tomada a nivel del gesto, la palabra va más allá de todo texto

significándolo. Es el sentido comprendido de lo que se va a hacer.

A partir de aquí siempre cabe la posibilidad de leer la historia del trabajo como atravesada y llevada por una historia de la palabra. Es el hombre que habla el que transforma sus instrumentos anticipando en un lenguaje nuevos empujes del cuerpo sobre la materia. El instrumento prolonga demasiado al cuerpo, para encerrar en sí mismo los principios de su propia revolución. El instrumento dejado en cierto modo a sí mismo pertenece al orden de la costumbre y del sueño, como lo demuestran la permanencia y la resistencia al cambio del instrumental campesino y artesanal. Es la palabra la que desconcierta la forma adquirida del gesto y del instrumento: el fracaso, el sufrimiento sumen al hombre en la reflexión y en el interrogante. Entonces se forma la palabra interior: ¿cómo no va a ser así? El instrumento mantenido en suspenso, el instrumento hablado se ve de pronto espoleado por otros aguijones de acción; el lenguaje opera una transformación de la forma, una reestructuración del peso de los cuerpos; el lenguaje anticipa, significa y ensaya toda transformación en el mundo de la imaginación, en ese vacío inventivo abierto por el fracaso y por el interrogante ante el fracaso.

Pero sobre todo es la palabra la que da el paso del instrumento a la máquina. Como decía Emmanuel Mounier en *La Petite Peur du XX^e siècle*, «la máquina no es, como el instrumento, una simple prolongación material de nuestros miembros. Es de un orden distinto: un anejo de nuestro lenguaje, una lengua auxiliar de las matemáticas para penetrar, cortar y revelar el secreto de las cosas, sus intenciones implícitas, sus disponibilidades no aprovechadas».

Las matemáticas han sido posibles y, con ellas, la física matemática y las técnicas nacidas de las sucesivas revoluciones industriales por el hecho de que el hombre no se contentó con vivir el espacio y manejarlo sin delimitar sus terrenos de cultivo, sino que le hizo hablar por medio de la geometría. Es impresionante saber cómo Platón contribuyó a edificar la geometría euclidiana con su trabajo de denominación de la línea, de la superficie, de la igualdad y de la semejanza de las figuras, etc., que proscribía denonadamente todo recurso y toda alusión a las manipulaciones, a las transformaciones físicas de las figuras. Este ascetismo del lenguaje matemático, al que debemos en definitiva todas nuestras máquinas desde la era mecánica, habría sido imposible sin el heroísmo lógico de un Parménides, que negaba en bloque el mundo del devenir y de la *praxis* en nombre de la identidad de las significaciones con ellas mismas. A esta negativa del movimiento y del trabajo debemos la obra de Euclides, la de Galileo, el mecanicismo moderno con todos nuestros aparatos y todas nuestras máquinas. Porque en ellas se compendian todo nuestro saber, todas las palabras que al principio renunciaron a transformar el mundo; gracias a esta conversión del lenguaje al puro pensar, el mundo técnico

puede parecernos hoy, en su conjunto, algo así como la invasión del mundo verbal en el mundo muscular. Esta recuperación de los comportamientos pragmáticos por el comportamiento comprensivo es muy clarificadora: nos revela, en el seno mismo de la actividad productiva, la composición inicial, pero también el debate naciente entre la palabra y el trabajo. Esta implicación mutua es ya una contestación original: la *praxis* se anexiona a la palabra como lenguaje planificador, pero la palabra es originalmente distanciamiento reflexivo, «consideración de sentido», *theoria* en estado naciente. Esta dialéctica primitiva que renace continuamente nos invita a renunciar con decisión a toda interpretación behaviorista y *a fortiori* epifenomenista de las pretendidas superestructuras culturales de la sociedad. El lenguaje es tanto infraestructura como supraestructura. Aquí hay que renunciar deliberadamente el esquema de la infraestructura y de la supraestructura, para afrontar un fenómeno rigurosamente circular, en donde los dos términos se implican y se desbordan mutuamente.

Poder de la palabra

La palabra más cercana al trabajo, la palabra imperativa, es ya en estado naciente una *crítica* del trabajo, en el doble sentido de un enjuiciamiento y de una imposición de límites.

Es una crítica del trabajo porque deja en suspenso desde el principio la preocupación de vivir, que es el alma del trabajo: toma su distancia, *reflexiona.*

Pero si deja en suspenso la preocupación, la recoge de otra forma, la establece de una forma nueva que sigue perteneciendo a la condición militante del hombre, a la finitud humana: recoge la preocupación en el plano de los *signos.*

Sigamos aún, por algún tiempo, en el marco estrecho de la palabra imperativa que nos ha bastado para abrir una primera brecha en la preocupación cerrada del obrar. ¿Qué nueva *operación* inaugura esta palabra en los confines del trabajo?

En primer lugar, una acción específica sobre los demás, que tiene que ver con la *influencia* y no con la *producción.* La producción se aplica a una naturaleza, material o no, a un «eso» en tercera persona. La influencia, incluso bajo la forma imperativa de la exigencia, supone ya un otro, una segunda persona; tanto si es urgente como si es comedida, brutal o disimulada, la exigencia suscita en el otro una «secuencia», que no es ya un «efecto». La relación exigencia-secuencia[1] desborda de la relación producción-

[1] Sobre este punto y sobre algunos de las páginas siguientes mi análisis se ha ido enriqueciendo con el de WALTER PROZER, *Das Wunder der Sprache,* cap. IX: *Die Leistung der Sprache* (la obra de la palabra).

producto. Esta relación humana nacida de la palabra le ofrece al trabajo a la vez un contraste y un nuevo elemento. Un contraste: porque la influencia es algo distinto de esa acción de la transformación sin reciprocidad que es la producción. Y un elemento: porque la influencia enriquece al mismo tiempo al trabajo con toda la gama de relaciones interhumanas: todo trabajo es co-laboración, es decir, no sólo trabajo compartido con otros, sino hablando con otros. La psicosociología se refiere constantemente a ese aspecto social y verbal —social *por ser* verbal— del trabajo. Así, el mal rendimiento y el cansancio reciben la influencia del deterioro en las relaciones humanas, que se derivan no sólo de la división del trabajo en cuanto tal, sino también de la organización social del trabajo: relaciones de camaradería en los puestos de trabajo, relaciones de ejecución entre las oficinas y los talleres, relaciones de subordinación social entre la dirección y los obreros, sin omitir todas las relaciones sociales que van marcando a la empresa por dentro y por fuera; todas estas relaciones que ordenan el trabajo (en todos los sentidos de la palabra ordenar) se sitúan en el mundo de la palabra.

Pero la palabra imperativa no solamente abre hacia el otro, sino también hacia el hombre que, por la palabra, se hace ser significante. El que habla también se pronuncia, se decide; da de sí mismo una sentencia que lo define y que separa la confusión afectiva previa. La palabra interior que envuelve a toda decisión, atestigua de forma espléndida en favor de la promoción humana que representa la palabra: si no me digo nada a mí mismo, no saldré de la bruma inhumana del animal. No me ordenaré, del mismo modo que hasta entonces no estaba ordenado mi trabajo.

Pero habría que poder discernir, por detrás de este trabajo sobre los demás y sobre uno mismo —por detrás de la palabra que influye, por detrás de la palabra en la que me pronuncio y me decido—, la operación más disimulada de la palabra: la operación del propio signo sobre el sentido, la promoción de sentido que obra la palabra. Decíamos que la palabra no «hace», que todo lo más «hace hacer» (bien sea por otro, bien por mí mismo tratado como un otro); pero si hace hacer, es porque *significa* lo que hay que hacer y porque la exigencia significada al otro es «comprendida» por él y «seguida» por él.

Significar un sentido es también, de una forma muy compleja, obrar. En el marco de este estudio no es posible dar más que algunas indicaciones alusivas sobre esta operación, que es sin embargo la verdadera contrapartida del trabajo, incluso en el trabajo.

En primer lugar, no hay palabra sin una actividad de discriminación por la que se distinguen el verbo de la acción y su agente (y eventualmente su término, su efecto, sus medios). Con esta actividad de discriminación se relaciona la gran obra de denominación; porque las dos cosas están ligadas: distinguir y nombrar los objetos, los aspectos de los objetos, las acciones, las

cualidades, etc. Discriminar es la primera obra, articular es la segunda. Así como la palabra se articula en frases, en verbos y nombre, adjetivos, complementos, plural, etc., también dominamos nuestra acción por una especie de «frase» de nuestros gestos; de este modo toda nuestra acción está sostenida por distinciones y relaciones. Fuera de esa «frase», el hombre se queda en la inarticulación y en la confusión. El sentido de esa frase no es ya una transformación de las cosas o de uno mismo, no es una producción en sentido propio, sino una significación. Y toda significación designa un vacío que el trabajo tendrá que cumplir, en el sentido con que se cumple un proyecto, un voto, un propósito.

Este vacío de significaciones está sin duda en el origen de la miseria del lenguaje y de la miseria de la filosofía; pero es el que constituye ante todo la grandeza del lenguaje; porque es por este vacío de significaciones que designan y no hacen, como la palabra articula y estructura la acción.

Pues bien, esta «impotencia» de la palabra, frente al «poder» del trabajo, es ciertamente una operación, una obra, sin que por ello la palabra sea en sentido propio un trabajo. Diciendo lo mismo más fuertemente, lo que llamamos la «frase» de la acción es una «proposición» (en el sentido con que se habla en gramática de una proposición de relativo, de infinitivo, etc.); pues bien, toda proposición manifiesta un acto de *poner*. El hombre que habla *pone* un sentido; es su manera verbal de obrar.

Esta actividad posicional queda disimulada en la palabra cotidiana, cansada de ser hablada; surge al primer plano en el lenguaje matemático en donde la denominación es siempre joven. «Se llama volumen a una porción del espacio limitada en todos sus sentidos. Se llama superficie..., se llama línea..., finalmente se llama punto...». Brice Parain se admiraba hace poco de ese poder de poner, de *formar* un sentido llamando: «La denominación es el primer juicio...; nuestras palabras crean seres y... no se contentan con manifestar sensaciones...; el lenguaje es por naturaleza una abstracción, en el sentido en que no manifiesta la realidad, sino que la significa en la verdad»[2]. ¡Aplastante responsabilidad la de hablar bien!

La palabra dubitativa

Pero la palabra no es sólo imperativa. Va siendo hora de levantar las restricciones impuestas al análisis por una ficción totalmente pedagógica; por eso una reflexión sobre la obra posicional del lenguaje excedía ya el marco de la palabra imperativa.

La palabra que quiere decir, la palabra que intenta comprender y que aspira a ser comprendida, es también palabra dubitativa, palabra optativa, palabra poética.

[2] BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage.*

El imperativo hace hacer. La palabra dubitativa interroga: ¿qué es? ¿qué quiere decir eso? No hay interrogación sino porque hay duda: se pone en cuestión y se pone en duda. Lo mismo que el instrumento es costumbre y sueño, también la palabra en su primer movimiento es costumbre y sueño: se dice que... Los «se hace así» se sostienen por los «se dice». Las civilizaciones estancadas están adormecidas sobre su tesoro de instrumentos y de frases.

La creencia, como movimiento espontáneo de la existencia precrítica, impregna de su cotidianidad todas las maneras de trabajar y de hablar, y baña en la tradición muerta gestos y locuciones. La palabra no es el despertar del instrumento, como se decía hace poco, sino porque la palabra es el despertar de la palabra: «¿creéis?».

La palabra dubitativa se dirige al otro, a uno mismo, al sentido. La palabra dubitativa es por excelencia la palabra dirigida a otro. El otro es el hombre de la respuesta. Y en la respuesta él es integralmente segunda persona; no es el «eso» característico del producto fabricado, sino el «tú» que responde. Pues bien, la palabra imita al trabajo industrial cuando quiere producir un efecto psicológico de la manera con que el trabajo obtiene su efecto, es decir, sin reciprocidad del producto respecto al productor. Así es la palabra de la propaganda, que obtiene sus efectos psicológicos de la manera con que la máquina saca una forma eficaz de una pieza trabajada. Esta palabra ha salido por completo del ciclo de la interrogación y de la respuesta. Produce, no apela. Sólo la duda convierte la palabra en cuestión y la interrogación en diálogo, es decir en cuestión *con vistas* a una respuesta y en respuesta *a* una cuestión.

El mundo del diálogo penetra y desborda el mundo del trabajo: lo penetra, porque no hay trabajo sin división del trabajo y no hay división del trabajo sin un intercambio verbal que distribuya las tareas y descubra el sentido social del trabajo humano. Pero el mundo del diálogo desborda también el mundo del trabajo; lo desborda ya en los puestos de trabajo; la psicología del trabajo parcelario y repetido nos indica curiosamente que los trabajadores capaces de separarse mentalmente de un trabajo tanto más eficaz cuanto más automático tienen un mejor rendimiento cuando pueden «conversar» mientras trabajan. Ya aquí la palabra ayuda al trabajo, porque lo compensa, porque *distrae.* ¿Qué decir entonces del diálogo como *ocio,* ese ocio adonde tantos hombres van a buscar cada vez más su verdadera expresión, convirtiéndose el trabajo en el sacrificio social necesario para su conquista?

Pero prolonguemos estas diversas incidencias de la palabra sobre el trabajo a propósito de la civilización del trabajo.

Esta llamada a otro, dirigida hacia uno mismo, es el cuestionamiento esencial que crea el espacio de la reflexión y el espacio de la libertad: «Me pregunto si...». El diálogo interior es la reflexión misma. Yo me constituyo

a mí mismo como el hombre de la *ironía*. Entonces el gusano irrefutable está en el fruto de mi propia costumbre, en el árbol del trabajo, en la cuna de la creencia. La palabra es crítica y hace crítica toda posición. Comienza el fin de la «ingenuidad». La ingenuidad es del orden del «hay»: «hay» cosas, «hay» naturaleza, «hay» historia, «hay» una ley del trabajo, «hay» un poder en los que mandan. La cosa, el hacer y el hacer-hacer quedan virtualmente cuestionados por la palabra dubitativa: el mundo, el trabajo y los tiranos son contestados globalmente por el poder corrosivo de la palabra. Las grandes filosofías de la cuestión —y del «cuestionamiento»— (Sócrates, Descartes, Hume, Kant, Husserl) no han hecho más que liberar y llevar hasta el extremo ese genio dubitativo de la palabra. En este punto son el alma de toda cultura que se rebele contra las síntesis siempre prematuras que proponen e imponen las civilizaciones de la creencia colectiva, tanto si el tema unificador de estas civilizaciones es el vestido, como si es la espada o el instrumento.

La palabra dubitativa, más radicalmente todavía, lleva a cabo la revolución decisiva en el orden de las significaciones; introduce la dimensión de lo *posible* en la trama sin vacío del hecho bruto (en el doble sentido del ser-hecho y de la constatación de hecho). Al crear el espacio de juego de la posibilidad, la palabra recupera el sentido de la realidad —del hacer y de lo hecho— a partir del sentido posible; es lo que hacen la ley científica, la ley jurídica. Y es también ese «descompromiso» del pensamiento por medio de la cuestión el que hace posible todo «compromiso», como un movimiento posterior a la reflexión, como un acto responsable.

Si miramos las cosas más de cerca, el pensamiento dubitativo es el verdadero fundador de todo el pensamiento que niega y que afirma, y finalmente el de los más simples enunciados. Porque la respuesta decisiva, la respuesta primera es la que dice *no*, la que introduce la negatividad en las significaciones: todo lo que es, es; pero la palabra puede decir que no es; y así puede deshacerse lo que está hecho. Negar es tachar un sentido posible. Gesto improductivo por excelencia; gesto que no trabaja; pero gesto que introduce en la creencia espontánea, en la posición ingenua de un sentido, el trazo decisivo que la rasga de parte a parte y que depone la posición lo mismo que se depone a un príncipe. En adelante el mundo de la palabra es el mundo en que se *niega*. Por eso ese mundo es también en el que se afirma: la afirmación subraya lo que la negación podría tachar o ya ha tachado; corrobora lo que la negación debilita. Es en el mundo de la palabra dubitativa donde se dan las contestaciones. Y es en el mundo de la contestación donde se dan las afirmaciones.

Por eso se puede decir que hasta los enunciados que, en apariencia, no hacen más que constatar hechos, son conquistas del pensamiento dubitativo; porque un enunciado es como una respuesta de la que se ha

omitido la pregunta: ¿qué ha pasado?, ¿cómo ha pasado? Y toda la ciencia es como una respuesta a los atolladeros de la percepción, erigidos por la filosofía en otras tantas dudas sobre el sentido de las cualidades sensibles y en una negación del prestigio de las apariencias.

Tan sólo estas dudas y esta negación han sido capaces de abrir esa área de posibilidad en la que ha podido aparecer una ley tan abstracta y tan irreal como, por ejemplo, el principio de inercia, al no había sabido llevar ninguna docilidad a las apariencias y de donde salió sin embargo todo el pensamiento mecánico.

La invocación

Sin embargo, sería poco equitativo encerrar toda la fuerza de la palabra en la alternativa entre el imperativo y la crítica, aun ampliando a la afirmación y a la enunciación el imperio de la palabra dubitativa.

Protágoras decía que las cuatro raíces de la palabra eran el mandato, el deseo o la plegaria, la pregunta y la respuesta.

Este título —*eukhôlé:* deseo, plegaria— abre un amplio espacio a la palabra que sustrae al hombre que habla de la alternativa entre el imperativo —que en definitiva se pierde en el trabajo— y la duda —que en definitiva disuelve al hombre trabajador.

La verdad es que aquí se abre otro terreno: la petición que lo espera todo de otro, que pone al hombre en manos de la benevolencia de otro, no es ya la del yo obrero, ni tampoco la del yo irónico, sino, por así decirlo, la del yo orante. Se trata de una palabra humana que no es precisamente una palabra desencantada: dirigida a Dios, lo *invoca* con el lenguaje del coro de la tragedia griega, con la del salmo hebreo, con la de las liturgias cristianas, con la oración espontánea del creyente, tan cerca de la vida cotidiana. Dirigida al mundo, le gustaría ser el *canto verdadero* que dice el sentido inusitado, el frescor, la extrañeza, el horror, la dulzura, el primer brote, la paz: Hölderlin y Rilke, Ramuz y Claudel atestiguan que la palabra no se reduce a la función verbal de la vida cotidiana, de las técnicas y de las ciencias, de los códigos, de la política, de la urbanidad y de las conversaciones ordinarias.

Dirigida hacia las significaciones abstractas, la palabra que pide es el *optativo* de valor, el acto fundamental de evaluación. No es casual que Sócrates haya librado la batalla del lenguaje sobre el sentido de la palabra «virtud», es decir, de lo que es válido en el hombre. Al abrir el terreno de lo posible, la palabra abre también el de lo mejor. Y entonces queda abierta la cuestión: ¿qué significa mi trabajo, es decir, qué es lo que vale? El trabajo es trabajo humano a partir de esa cuestión sobre el valor personal y comunitario del trabajo; y esta cuestión es obra de la palabra.

Dirigida a los hombres y a uno mismo, la palabra que «ora» por excelencia es la lengua de la *exclamación*. Si la condición humana puede descubrirse y expresarse en sus disposiciones afectivas fundamentales es que el grito ha sido barrido por el canto; es una lengua cercana a la de la invocación la que ha recogido la expresión cotidiana del dolor y del gozo, de la cólera y del miedo, para elevarla al nivel lírico de una expresión purificada. La tragedia griega, la tragedia de Esquilo, ha cantado la amarga ciencia que el corazón humano engendra de sí mismo en la dura escuela del dolor transfigurada por el canto y puesta bajo el signo de la invocación:

> «¡Oh, Zeus!... Sea cual fuere su verdadero nombre, si éste le agrada, con él lo llamaré. Todo lo he pesado; no reconozco a nadie más que a Zeus que pueda descargarme de veras del peso de mi angustia estéril...
>
> El abrió a los hombres los caminos de la prudencia, dándoles como ley: «Sufrir para comprender». Cuando en pleno sueño, bajo la mirada del corazón, rezuma el doloroso remordimiento, penetra en ellos la sabiduría, a pesar de ellos mismos. Y es ésa ciertamente, según creo, la violencia bienhechora de los dioses sentados en el tribunal celestial» (*Agamenón*).

De esta forma la palabra desarrolla la toma de conciencia y la expresión de uno mismo en las múltiples direcciones que hemos dibujado de paso: la palabra imperativa, por la que me decido, pronunciando una orden en mi confusión afectiva; la palabra dubitativa por la que me interrogo y me cuestiono; la palabra indicativa por la que me considero, me compruebo y me declaro como soy; pero también la palabra lírica, por la que canto los sentimientos fundamentales de la especie humana y de la soledad.

Al final de este intermedio sobre el poder de la palabra, la impregnación mutua del trabajo y de la palabra resulta tan evidente como es latente su disociación.

Podría decirse quizá que hay trabajo cuando el hombre produce un efecto útil, que responde a unas necesidades, por medio de un esfuerzo más o menos penoso, opuesto a la resistencia de una naturaleza fuera de nosotros o en nosotros.

El trabajo en cierto sentido envuelve a la palabra, puesto que hablar es también un esfuerzo más o menos penoso, y hasta un oficio, que produce efectos útiles que responden a las necesidades del grupo, aunque sólo sea como etapa de la producción de las cosas. Pero lo esencial del lenguaje se escapa de la naturaleza del trabajo: *la palabra significa y no produce*. El término de la producción es un efecto real; el de la palabra, un sentido comprendido. Además, la palabra es siempre en algún grado *gratuita;* nunca es seguro que una palabra sea útil; porque a veces busca, despierta necesidades, renueva instrumentos; pero puede también bastarse a sí misma, en los axiomáticos; constata, interroga; invoca. Puede también

hablar para no decir nada, parlotear, mentir y engañar, y finalmente delirar. Por eso el trabajo fácilmente hace avergonzarse a la palabra, que al parecer no hace nada. Hamlet *dice* la vanidad del decir: *words! words! words!*

¿Pero qué sería una civilización del trabajo sin la grandeza y la vanidad de la palabra?

Por una civilización del trabajo y de la palabra

¿Cómo nos ayuda esta dialéctica del trabajo y de la palabra a orientarnos en los problemas actuales de civilización? Esencialmente, poniéndonos en guardia contra una resolución ficticia de las tensiones que perturban el movimiento de nuestra civilización.

Pasará la forma actual de esta dialéctica, tiene que pasar. Pero surgirán otras y plantearán nuevos problemas.

«Alienación» y «objetivación» en el trabajo

La forma histórica presente de la dialéctica entre el trabajo y la palabra está dominada por dos factores que no se dejan de ningún modo reducir el uno al otro.

1. El trabajo humano está *alienado en la condición salarial;* se negocia con él como si fuera una fuerza separada de la persona. Esta degradación *económico-social* del trabajo es una función del régimen económico-social del capitalismo; hay que desear y esperar que desaparezca con las condiciones salariales. A esta degradación económico-social del trabajo corresponde una dignidad usurpada de la palabra, tanto más arrogante cuanto que se niega a reconocer que también ella es negociada en un mercado de servicios; hay un orgullo de la cultura perfectamente simétrico a la humillación del trabajo y que debe desaparecer con ella. Las raíces de este orgullo son muy profundas; se hunden en la antigüedad (griega y no judía, notémoslo); si el trabajo era cuestión del esclavo —era *servil*—, la cultura era cuestión del hombre libre —era *liberal*—. Así pues, la oposición entre artes serviles y artes liberales es ampliamente tributaria de la condición social impuesta al propio trabajador en las sociedades históricas; y la cultura misma se valora, o mejor dicho se supravalora, en la medida en que consolida el régimen que infravalora al trabajo.

Hay que ir más lejos. Se da una culpabilidad en la cultura en la medida en que es directa o indirectamente un medio de explotación del trabajo: son los que saben y los que hablan bien los que mandan, los que emprenden, los que corren riesgos (puesto que una economía de mercado es una economía

de cálculos y de riesgos); se necesitan «intelectuales» para hacer la teoría del sistema, enseñarlo y justificarlo a los ojos mismos de sus víctimas. En una palabra, el capitalismo no ha podido perpetuarse como economía sino porque ha sido también una cultura, y hasta una moral y una religión. Así es como la palabra es culpable de la degradación del trabajo. Por eso el pensamiento revolucionario mantiene un resentimiento comprensible contra el conjunto de la cultura clásica, en cuanto que es una cultura burguesa, que ha permitido el acceso y la permanencia en el poder a una clase explotadora. Todo hombre que piense y que escriba, sin verse molestado en su estudio o su investigación por un régimen en que se negocie su trabajo como una mercancía, tiene que descubrir que esta libertad y este gozo están podridos, por ser la contrapartida, la condición más o menos remota y el medio de un trabajo que, por otra parte, carece de libertad y de gozo, porque se sabe y se siente tratado como una cosa.

2. Pero la condición moderna del trabajo no se define solamente por las condiciones económico-sociales del capitalismo, sino también por la *forma tecnológica* que le han dado las sucesivas revoluciones industriales; esta forma es relativamente independiente del régimen del capital y del trabajo y plantea problemas que no resuelven las revoluciones en el nivel del régimen económico y social del trabajo, aun cuando estas revoluciones permitan plantearlos más correctamente y resolverlos con mayor facilidad. La explosión de los antiguos oficios en tareas parcelarias y repetidas que exigen cada vez menos una cualificación profesional plantea un tremendo problema. Es menester que el elogio del trabajo por los filósofos y los teólogos no se pierda en las nubes, en el mismo momento en que una masa cada vez mayor de trabajadores tiende a considerar su trabajo como un simple sacrificio social que no tendría ya su sentido y su gozo en sí mismo, sino fuera de sí: en el disfrute del consumidor y en los placeres del ocio conquistado a base de abreviar la jornada laboral. Pues bien, hoy esta explosión en tareas parcelarias y repetidas no afecta solamente al trabajo industrial, sino a los trabajos de oficina, y se encuentra, bajo diversas formas, en la especialización científica, en la especialización médica y, en diversos grados, en todas las formas del trabajo intelectual.

Esta explosión y esta especialización se ven compensadas ciertamente, en todos los niveles, por la aparición de nuevos oficios completos: constructores, ajustadores, reparadores de máquinas; se asiste incluso a agrupaciones de disciplinas científicas, gracias a las nuevas teorías que engloban y sistematizan disciplinas separadas hasta ahora, etc. Pero más adelante veremos en qué medida esta *polivalencia* que compensa a la *especialización* no es el fruto de la cultura teórica, desinteresada, con una eficacia a lo lejos, que continuamente recoge y corrige la formación técnica del obrero y del investigador científico especializados.

Me pregunto entonces si la condición tecnológica del trabajo moderno

no hace aparecer, más allá de las «alienaciones» sociales, otra miseria del trabajo que se debe a su función «objetivante». Se ha celebrado esta «objetivación» por la que el hombre se realiza, se cumple, se desarrolla. Incluso se ha dado la solución filosófica de los debates entre el realismo y el idealismo, el subjetivismo y el materialismo, etc., y en definitiva la solución de los antiguos atascos de la teoría del conocimiento y de la ontología. Es propio del trabajo ligarme a una tarea precisa, concreta; es allí donde demuestro lo que soy, mostrando lo que puedo; y muestro lo que puedo haciendo algo limitado; es lo «finito» de mi trabajo lo que me revela a los demás y a mí mismo. Todo esto es verdad; pero este mismo movimiento que me revela, también me oculta; y me realiza, pero también me despersonaliza. Por la evolución de los oficios —incluso el oficio intelectual— veo muy bien que hay un límite hacia el que tiende este movimiento de objetivación; este límite es mi pérdida en el gesto desprovisto de sentido, en la actividad auténticamente insignificante, ya que carece de horizonte. Pero ser hombre es no solamente hacer algo finito; es también comprender el conjunto y de este modo dirigirse hacia ese otro límite, contrario al del gesto desprovisto de sentido, hacia el horizonte de totalidad de la existencia humana, que yo llamo mundo o ser. Gracias a este hueco que el trabajo moderno nos presenta nos vemos llevados de pronto a nuestra concepción de la palabra como significativa del conjunto, como voluntad de comprender por el todo.

Así pues, la evolución moderna del trabajo no hace quizá más que revelar una tendencia profunda del trabajo, que consiste en absorbernos en lo finito realizándonos. Esta insensible pérdida de uno mismo se traduce en una especie de *aburrimiento* que lentamente va sustituyendo al *sufrimiento* en la ejecución del trabajo, como si el esfuerzo de la objetivación se reencarnase más sutilmente en una especie de mal psíquico, inherente a la parcelación y a la repetición del trabajo moderno.

Esta tendencia es irreductible a la «alienación», que es en sentido propio la pérdida del hombre no sólo en otra cosa, sino en provecho de otro hombre que lo explota. La alienación plantea un problema social y finalmente *político;* la objetivación, un problema *cultural.*

Me pregunto entonces si no habrá, en el malestar actual de la cultura, algo que responda correlativamente al malestar fundamental del trabajo contemporáneo. Más allá de la perversión burguesa de la cultura, las artes, la literatura, la enseñanza universitaria manifiestan esa sorda resistencia del hombre a adaptarse al mundo moderno.

Esta resistencia no es ciertamente pura; revela el enloquecimiento del hombre adolescente ante los cambios bruscos del mundo técnico; expresa la lesión de una vieja relación del hombre con un ambiente «natural»; atestigua la inquietud de un ritmo temporal trastornado. Este malestar va acompañado de una mala conciencia, la del Sócrates de Valéry que, al

encontrarse en los infiernos con el arquitecto Eupalinos, lamenta no haber construido nada con sus manos y haberse limitado a pensar, es decir, a *parlotear*. Y la mala conciencia, como siempre, se trueca en resentimiento; porque si Sócrates descubre que no ha dejado las sombras de la caverna por la realidad de las Ideas, sino que tan sólo ha dejado la realidad de las máquinas por las sombras del discurso, Sócrates odiará a las máquinas y a la realidad.

Nada de todo esto es puro ni absolutamente auténtico. Más allá de este malestar y de esta mala conciencia que curiosamente se aúnan, la cultura expresa un legítimo rechazo de adaptación. La cultura es también lo que desadapta al hombre, la que lo mantiene dispuesto para lo abierto, lo lejano, lo otro, el todo. Es función de las «humanidades», de la historia y sobre todo de la filosofía, combatir la «objetivación» con la «reflexión», compensar la adaptación del hombre obrero a un trabajo *finito* con la interrogación del hombre crítico sobre su condición humana en su conjunto y con el canto del hombre poético. La *educación*, en el sentido fuerte de la palabra, no es quizá más que el equilibrio justo y difícil entre la exigencia de objetivación —es decir, de adaptación— y la exigencia de reflexión y de desadaptación; ese equilibrio tenso es el que mantiene al hombre en pie[3].

Civilización del trabajo

Podemos hablar ahora del poder y de los límites de nuestra adhesión a la noción de civilización del trabajo. Adopto plenamente la definición que propone Bartoli: «Una civilización en donde el trabajo es la categoría económica y social dominante». Esta definición no plantea ninguna dificultad si se acepta la crítica que todos hacemos por otra parte del capitalismo bajo su forma económica, social, política, cultural. Esta definición es tanto más válida cuanto que no va dirigida contra el fantasma de la contemplación, sino contra el fetiche del dinero. Es lo que constituye la superioridad de la reflexión del economista sobre la del filósofo en la cuestión del trabajo.

Así pues, diré lo siguiente en la línea de Bartoli:

1. Una civilización del trabajo es ante todo una *economía del trabajo,* en donde la dirección racional del plan sustituye a las leyes del mercado; la moneda y el precio quedan privados de su función de reguladores pretendidamente espontáneos de la economía; la distribución de los bienes se hace al menos provisionalmente según el trabajo y hasta según la productividad del trabajo; el salario no es ya el precio del trabajo-mercancía, sino el medio de repartir el producto social bruto. En este

[3] *La parole est mon royaume:* Esprit, febrero 1955.

sentido, una economía del trabajo es la que se realiza ya en los países de planificación socialista; está sólo en estado de tendencia en la economía capitalista moderna, especialmente bajo la forma de un derecho organizador del trabajo, de una transformación de la estructura del salario y de una política de pleno empleo.

2. Una economía del trabajo no constituye una civilización del trabajo si no es una *economía de los trabajadores mismos,* es decir, si los trabajadores no gestionan efectivamente las fábricas y las industrias, si no han adquirido por tanto la capacidad y la responsabilidad de la gestión, de forma que se escapen de una nueva dominación, la de los competentes y tecnócratas.

3. Una economía del trabajo es un engaño si no es también una *democracia del trabajo,* es decir, si en el plano constitucional los trabajadores no participan de la estructura del Estado.

Una civilización del trabajo ¿no supone entonces algo más que la incorporación de los sindicatos al aparato del Estado, sino todo un conjunto de descentralizaciones, de repartos, de oposición de poderes, muy distinto de la estructura del Estado centralizador, que la fase de industrialización impone a las economías socialistas? En este sentido todavía no hay en ningún sitio una civilización del trabajo, aun cuando esté ya organizada en una parte del mundo y más o menos por todas partes una economía del trabajo.

4. Añadiré finalmente que una civilización del trabajo es una civilización en la que *se forma una nueva cultura a partir del trabajo.* La fermentación social de las profesiones y de las funciones, que la división en clases frena considerablemente, aunque sin lograr impedirla, no puede dejar de alcanzar un *eco* considerable en la cultura de un pueblo. Cuando los trabajadores tienen rápidamente acceso no sólo a la dirección de la economía y del Estado, sino a las carreras científicas y liberales y sobre todo a la expresión literaria y artística, se produce necesariamente una renovación en profundidad de la cultura, *independientemente incluso de una dirección ideológica de la cultura.* Es preciso curar a la cultura moderna del malestar, de lo artificial, del narcisismo, mediante una presencia y una mezcla de los pensadores y de los artistas con el mundo del trabajo; allí podrá volver a descubrir sentimientos fraternales, temas a la vez más robustos y más frescos que la liberen del bizantinismo. Así pues, una civilización del trabajo supone también esa corrección de las miserias de la palabra mediante las virtudes del trabajo.

El tema de la civilización del trabajo llega hasta ese eco del mundo del trabajo en el mundo de la cultura mediante la fermentación social de las profesiones y de las funciones; llega legítimamente hasta allí, pero no más lejos. Más allá, son de temer dos graves «mistificaciones»; la primera consiste en hacer de la cultura en su conjunto la celebración de la empresa

técnica y, para hablar claro, un factor de industrialización. Si la civilización del trabajo consiste en propagar un tipo de hombre eficiente, pragmático, fascinado ante el éxito de las técnicas, gracias a la empresa colectiva de la producción, y devorado además por el uso cotidiano de los productos del trabajo social, hay que rechazar este nuevo fetiche, que se ofrece a nuestra admiración bajo la noble etiqueta de civilización del trabajo.

La segunda mistificación consiste en confundir una cultura inspirada por el trabajo y alimentada por los trabajadores con una cultura de dirección *ideológica.* Este peligro es la forma extrema del anterior: en la fase de instalación de una economía socialista, que corresponde normalmente a una fase de industrialización rápida, el aparato del Estado quiere doblegar a toda la cultura a la empresa de colectivización e imponer a la comunidad la concepción del mundo que preside esta empresa.

Entonces la civilización del trabajo no es solamente aquella en la que el trabajo *repercute* sobre la palabra, sino aquella en la que la palabra no tiene más que dos objetos: el trabajo mismo y la ideología del Estado que construye el socialismo. Todo nuestro análisis de la dialéctica del trabajo y de la palabra nos advierte que una civilización que pierde esta especie de respiración entre la función crítica y poética de la palabra y la función eficaz del trabajo está condenada en definitiva al estancamiento. Una civilización no conserva movimiento más que si asume todos los riesgos de la palabra y establece el derecho al error como una función política indispensable. Este riesgo de la palabra es el precio que tiene que pagar una civilización del trabajo por el servicio que la palabra rinde al trabajo.

El servicio que la palabra rinde al trabajo

Este servicio de la palabra sobrevivirá a las «alienaciones» sociales del trabajo en el régimen salarial, ya que responde a los problemas más duraderos planteados por la «objetivación» del hombre en un trabajo finito y cada vez más parcelario y monótono. No habría nada tan funesto como negar estos problemas en nombre de las tareas más urgentes de la «desalienación» del trabajo: hay que escalonar toda reflexión y toda acción en profundidad, en función de los peligros urgentes, pero también de los peligros duraderos.

1. El primer servicio de la palabra creo que reside en el propio trabajo, como *correctivo* de la división del trabajo. Nos referimos aquí a todo un conjunto de preocupaciones que constata la psicología social del trabajo industrial; en el grado más bajo, esta función correctiva de la palabra corresponde a la función de distracción, de distensión en los talleres, en donde las tareas son tan recortadas y tan monótonas que más vale llegar hasta el fondo del automatismo y ocupar el espíritu del obrero en otra cosa,

entregando francamente el trabajo a una especie de vigilancia medular: charlar, conversar, música y —¿por qué no?— conferencias instructivas, etc.[4] En un grado más elevado, esta función correctiva adquiere la forma de una percepción de conjunto de los puestos de trabajo del taller, de una comprensión del encadenamiento de las operaciones que se desarrollan en la empresa y hasta en los mercados a través del mundo. Esta percepción y esta comprensión del conjunto de la producción son algo así como una «palabra interior» que sitúa al trabajo parcelario y le da un sentido. En un grado más alto, esta función correctiva se identifica con una formación profesional polivante que permita permutar los puestos de trabajo y luchar contra la despersonalización provocada por el automatismo. Vemos cómo nuestra dialéctica del trabajo y de la palabra nos conduce también al meollo mismo de los problemas planteados por la enseñanza técnica, que tiene necesariamente dos caras, una vuelta hacia la formación profesional especializada y la otra hacia la cultura general; la formación más utilitaria tiene ya un valor cultural desde que subordina la habilidad manual a un conocimiento teórico, de tipo físico-matemático; la literatura y la historia acaban «abriendo» la formación profesional hacia el mundo y confirman que la enseñanza técnica es verdaderamente una *cultura.*

Finalmente, en su grado superior, la función *correctiva* del trabajo es la que le confiere un sentido social. No es casual que algunos libros, un libro como *El Capital,* estén en el origen de las revoluciones modernas. Finalmente, poner en palabras el trabajo es acceder a la palabra del hombre político. Porque cuando no está en el poder, el político, como el predicador, no tiene más que la tremenda eficacia de la palabra. Esa es la parte de verdad que encierra aquella profunda máxima de Georges Navel que refiere Friedmann: «Hay una tristeza obrera que sólo puede curar la participación política».

2. El segundo servicio de la palabra es el de *compensar* la división del trabajo mediante el *ocio.* El ocio irá siendo cada vez más el gran problema de la civilización, por el mismo título que el trabajo.

Es por medio de la palabra —pero también por el deporte, el camping, el bricolaje, etc.— como puede restituirse de una forma nueva el contacto que se ha perdido con la naturaleza, con la vida, con el elemento bruto, y quizá —yendo incluso más al fondo— donde puede recobrarse todo un ritmo vital más ligero, más espontáneo, más distendido que la cadencia abrumadora de la vida moderna.

Pues bien, el mundo moderno es un mundo en el que, a medida que se multiplican, los factores de ocio se degradan por la invasión de las mismas técnicas que, por otro lado, han revolucionado la producción, los transportes y todas las relaciones humanas. El sentido mismo de nuestro

[4] FRIEDMANN, *Où va le travail humain? Des écouteurs aux oreilles,* pp. 207 ss.

ocio —duramente conquistado por la reducción de la jornada laboral— dependerá en gran parte de la cualidad de la palabra humana, del respeto a la palabra humana, en la política y la novela, en el teatro y la conversación. Pues ¿de qué le serviría a un hombre ganarse la vida con el trabajo, si pierde su alma por el ocio? Por eso mismo, es preciso que la construcción de la ciudad socialista no arruine la palabra con la barahúnda de la palabra y el parloteo ideológico. Finalmente, es preciso por eso mismo que la ciudad socialista asuma los riesgos de la palabra libre, si no quiere destrozar espiritualmente al hombre que edifica materialmente.

3. La palabra tiene además la función de *fundamentar* todas las actividades pragmáticas del hombre. Sirve de vehículo a la función «teórica» en su conjunto. No hay técnica que no sea un conocimiento aplicado, y no hay conocimiento aplicado que no dependa de un conocimiento que haya renunciado de antemano a toda aplicación. La *praxis* no puede resumir al hombre. La *theoria* tiene también su razón de ser. Esta *theoria* fundadora va desde las matemáticas hasta la ética, desde la teoría física hasta la historia, desde la ciencia hasta la ontología. Todos los problemas radicales se plantean en una actitud que suspende la preocupación utilitaria y la impaciencia vital. Por eso no hay civilización que pueda sobrevivir sin una zona de juego destinada a la especulación desinteresada, a la investigación sin aplicación inmediata o aparente. Llamábamos antes *educación* al juego de la adaptación y desadaptación en la formación del hombre. La Universidad debería ser por excelencia el lugar de esta tensión. Por eso es justo exigirle a la vez que responda mejor de como lo hace a las necesidades de la sociedad moderna y que continúe sin vergüenza la antigua tradición de la *Universitas,* que más que nunca aparecerá como un medio privilegiado de dominar las servidumbres del trabajo moderno, con tal que todos los trabajadores puedan tener acceso a ella.

4. Finalmente, más allá de esta función de fundamentación, la palabra limita con una función de *creación*; a través de la literatura y de las artes prosiguen la invención y el descubrimiento de un sentido del hombre que ninguna ciudad puede planificar, y que supone un riesgo supremo para el artista y para la sociedad que lo sustenta. El verdadero creador no es el que *dice* las necesidades ya conocidas de los hombres de su tiempo, las necesidades que ya ha enunciado el hombre político, sino aquel que trabaja en la renovación de los conocimientos ya señalados y aceptados de la realidad humana. Volvemos a encontrarnos aquí con la función poética de la palabra con que terminaba nuestra meditación sobre el poder de la palabra. Ahora comprendemos cómo está en la raíz de un proyecto de civilización, y hasta de un proyecto de civilización del trabajo.

¿No estará tocando aquí también la palabra una creación fundamental? ¿No coincidirá en definitiva una teología de la palabra con una teología del trabajo? Pudiera ser. Pero esto quiere decir ante todo que en la finitud

humana tenemos necesidad tanto del trabajo como de la palabra para situarnos en el sentido de una palabra creadora que no somos precisamente nosotros.

Por eso mismo toda civilización humana será a la vez una civilización del trabajo *y* una civilización de la palabra.

III. LA CUESTION DEL PODER

EL HOMBRE NO-VIOLENTO Y SU PRESENCIA EN LA HISTORIA

Estas notas dedicadas a la violencia y a la no-violencia proceden de una cuestión central: *¿con qué condiciones el no-violento puede ser algo distinto de un yogi en el sentido de Koestler, de un puro marginado de la historia?* Esta cuestión supone evidentemente una convicción previa[1]: la de que hay un valor posible de la no-violencia o, como se dirá más adelante, de las formas no-violentas de resistencia; que la verdadera figura de la no-violencia, sin estar dada realmente de antemano, puede ser buscada legítimamente entre las caricaturas que, a veces, se le parecen de una forma curiosa: la sensiblería, la cobardía, la evasión lírica, la ausencia del mundo, el dejar hacer. No me atrevo a decir desde el principio, jugando con las cartas boca arriba, que esta convicción previa coincida en mi interior con una convicción más fundamental: que el sermón de la *montaña* afecta a nuestra historia y a toda la historia, con sus estructuras políticas y sociales, y no ya solamente a los actos privados y sin importancia histórica, introduciendo verticalmente en esa historia una exigencia *difícil,* ampliamente difícil de asimilar, poniendo a todos los que le han prestado oídos en un malestar fundamental, en un estado de vehemencia que a veces no encuentra otra salida más que en unos actos a contratiempo, muy poco históricos; que este contratiempo, este malestar implican sin embargo que

[1] Me parece bien que se reproche a este estudio su presupuesto implícito, que podemos formular en su estado precrítico; pero ¿quién no comienza siempre un análisis con presupuestos y prejuicios? El problema está en saber hasta dónde se avanza *luego* por el camino de la veracidad, hasta qué punto lo implícito se elabora críticamente, se integra en una investigación común, arrostra la discusión, en una palabra, se explicita en el plano de un discurso ante los demás.

el *sermón de la montaña,* con su no-violencia, quiere entrar en la historia, que tiene una intención práctica, que invita a la encarnación y no a la evasión. Son estas convicciones previas las que piden una elaboración crítica en la cuestión: *¿con qué condiciones puede la no-violencia afectar a nuestra historia?* Porque es ciertamente la historia, no la pureza de nuestras intenciones, lo que nosotros hayamos *hecho* a los demás, lo que dará plenamente sentido a lo que hayamos querido. Si la no-violencia tiene que ser éticamente posible hay que ponerla en relación con la acción efectiva, efectuada, tal como se lleva a cabo en todas las incidencias mutuas por las que se elabora una historia humana.

La primera condición que debe cumplir una doctrina auténtica de la no-violencia es haber atravesado en toda su densidad el mundo de la violencia; un movimiento no violento corre siempre el peligro de limitar la violencia a una forma particular a la que se ataca con obstinación y estrechez de miras; hay que haber medido toda la longitud, la anchura, la profundidad de la violencia —su prolongación a lo largo de la historia, la envergadura de sus ramificaciones psicológicas, sociales, culturales, espirituales, su arraigo profundo en la pluralidad misma de las conciencias—; hay que haber practicado hasta el fondo esta toma de conciencia de la violencia por la que exhibe su trágica grandeza y se muestra como el resorte mismo de la historia, como la «crisis» —el «momento crítico» y el «juicio»— que cambia de pronto la configuración de la historia. Entonces, y sólo entonces, a costa de esta veracidad, se plantea la cuestión de saber si la reflexión revela un *plus,* algo *más grande* que la historia, si la conciencia tiene *algo* que achacar a la historia, reconociéndose como perteneciente a un «orden» distinto del de la violencia que hace la historia.

Pero aquí el no-violento tiene que asumir una segunda cuestión: ¿es capaz de concebirse siempre *dentro de* esa historia que niega? ¿Y puede hacerlo sin poner por encima de su pretendida pureza la eficacia posible de su acto? *¿Pero es que la no-violencia tiene alguna eficacia? ¿Cuál?* Está claro que esta segunda cuestión enlaza con un problema más amplio: saber si el «profeta» tiene una tarea histórica, si esa tarea puede insertarse en medio de la ineficacia del «yogi» y la eficacia del «comisario».

Tercera cuestión: la eficacia eventual del no-violento ¿no está entonces en tensión necesaria con la impureza reconocida de una violencia progresista? En efecto, si el profeta ataca a la historia con actos que son más bien repulsas, desobediencias, es decir, gestos concretos, discontinuos, ligados al suceso de una declaración de guerra, de un motín, etc., ¿no se acaba el sentido de su acto necesariamente en el impulso que da, en la *oportunidad espiritual* que anuncia para una acción propiamente política, para una acción continua constructiva, en el plano de las estructuras y de las instituciones?

No ocultaré las perplejidades que esta reflexión no consigue disipar por

completo; de vez en cuando nos encontramos con verdades más bien atisbadas que reconocidas, más bien saludadas que poseídas.

Toma de conciencia de la violencia

Para convencerse de que la violencia es de siempre y de todas partes no hay más que ver cómo se edifican y se derrumban los imperios, cómo se establecen los prestigios personales, cómo se combaten las religiones, cómo se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, cómo se consolida incluso la autoridad de los maestros del pensamiento, cómo se asientan los placeres culturales de las élites sobre el montón de trabajos y dolores de los desheredados.

Nunca se perciben los límites de ese inmenso imperio de la violencia; por eso una *anatomía de la guerra* que se jactase de haber descubierto tres o cuatro hilos principales, que bastaría con cortar para que las marionetas militares cayeran inertes sobre el tablado, condenaría al pacifismo a seguir siendo superficial y pueril. Una anatomía de la guerra requiere la tarea más ardua de una *filosofía de la violencia.*

Habría que buscar muy hondo y muy arriba las complicidades de una afectividad humana acomodada al carácter terrible de la historia. La psicología sumaria del empirismo que gravita en torno al placer y el dolor, el bienestar y la felicidad, prescinde de lo irascible, del gusto por el obstáculo, de la voluntad de expansión, de combate y de dominación, de los instintos de muerte y sobre todo de esa capacidad de destrucción, de ese apetito de catástrofe que es la contrapartida de todas las disciplinas que convierten el edificio psíquico del hombre en un equilibrio inestable y siempre *amenazado.* Cuando el motín explota en la calle, cuando se proclama que la patria está en peligro, hay algo que se desata y se conmueve en mí mismo, algo a lo que no daban salida ni el oficio, ni el hogar, ni las tareas cívicas cotidianas, algo salvaje, algo sano y malsano, algo joven e informe, un sentido de lo insólito, de la aventura, de la disponibilidad, un gusto por la fraternidad austera y por la acción expeditiva, sin mediación jurídica ni administrativa. Lo admirable es que esos secretos de la conciencia surjan en el nivel de las capas más altas de la conciencia. Ese sentido de lo terrible es también el sentido ideológico. De pronto la justicia, el derecho, la verdad empiezan a escribirse con mayúsculas, al tomar las armas y al aureolarse de sombrías pasiones; las lenguas y las culturas escalan la cima de lo patético; una totalidad monstruosa se equipa para el peligro y para la muerte; sale a relucir el mismo Dios: su nombre figura en los emblemas, en los juramentos, en la palabra de los capellanes enardecidos.

Esa es la raíz complicada que la violencia histórica planta en todas las

capas de la conciencia. Pero una psicología de la violencia no ha alcanzado todavía ese nivel de la historia en que la violencia se organiza como estructura. Por eso habría que hablar además de las «formas» sociales a las que se ordenan las fuerzas convocadas, hablar de las estructuras de lo terrible. En este sentido la lectura marxista de la historia es insustituible para comprender la articulación de lo psíquico con la historia en la dialéctica de la lucha de clases; en ese nivel lo terrible se hace historia, al mismo tiempo que la historia, bajo el aguijón de lo negativo, se alimenta de lo terrible. Eso es precisamente lo que olvidan de buena gana los pacifistas, hipnotizados por los campos de batalla; es más fácil pasar de lado junto a la violencia de la explotación: aquí la violencia no explota en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, lo mismo que los motines, pero la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos. No es un acontecimiento el que bajo Luis-Felipe la media de vida de los obreros fuera de veintisiete meses, que en la población obrera de Lille se contaran en siete años 20.700 muertes por 21.000 nacimientos[2]. Se necesita una toma de conciencia difícil, que todavía no ha cumplido un siglo, para poner de manifiesto la violencia del derecho y del orden. La paz es entonces una tarea inmensa, si tiene que ser el coronamiento de la justicia: ¿cómo la violencia de la opresión no va a llamar a la violencia de la rebeldía?

Pero lo que una fisiología de la violencia no puede olvidar es que el Estado es el foco de una concentración y de una trasmutación de la violencia: si los instintos son la materia de lo terrible, si la lucha de clases es su primera elaboración social, es como fenómeno político como penetra en la zona del poder. Lo que está en juego en lo político, en sentido propio, es el poder; efectivamente, en el plano del Estado se trata de saber quién es el que manda, quién está subordinado, en una palabra, quién tiene la soberanía, en beneficio de quiénes, dentro de qué límites, etc. A través del Estado, el gobierno de las personas es siempre más que la administración de las cosas. Es el momento en que la violencia toma la figura de la guerra: cuando dos soberanías con iguales pretensiones se enfrentan en un terreno en donde no pueden ejercerse al mismo tiempo. Así, por una parte, la guerra no resume toda la violencia, en la medida en que la lucha de los Estados sólo refleja de manera imperfeta las tensiones de fondo de la sociedad; por otra parte, el Estado introduce una dimensión nueva en la violencia colectiva erigiéndola en guerra. Incluso es bajo esta forma privilegiada como mejor se apodera la violencia de la historia de un individuo que, en cierto modo, la presiente y la aguarda; cuando el grupo atado por el Estado se encuentra en una situación catastrófica es principalmente cuando estallan por fuera las interioridades de la conciencia oprimida por el Estado, alcanzando el patetismo de las abstracciones;

[2] H. GUILLEMIN, *Les chrétiens et la politique,* Ed. du Temps présent, p. 19.

cuando yo descubro mi pertenencia a una aventura común perecedera, a una historia rota en varias historias, a un hilo de la historia que corre el peligro de verse cortado, es precisamente cuando me siento llevado a esa cima de lirismo amargo y sangriento que simboliza *La Marsellesa;* esa gran muerte histórica, en la que está entretejida mi muerte individual, introduce las emociones más solemnes de la existencia —1789, 1871, 1914, 1944...— y esas emociones resuenan en las capas más profundas de nuestro inconsciente. Así es como se vinculan mutuamente lo terrible de la historia y lo terrible de la psique.

Así pues, hay que creer que, debido a algún maleficio inherente a la historia, no son posibles todos los hombres juntamente: algunos están *de sobra* para los demás. Porque no hay que engañarse; el objetivo de la violencia, el término que persigue implícita o explícitamente, directa o indirectamente, es la muerte del otro, al menos su muerte o algo peor que su muerte. Así es como Jesús descubre hacia dónde apunta la simple cólera: el que se enfada con su hermano es un *asesino* de su hermano. El homicidio premeditado y efectivo es, en este sentido, el objetivo de toda violencia; en el momento de la violencia, el otro está afectado del índice: «hay que suprimirlo». La violencia sigue incluso una carrera sin fin; porque el hombre es capaz de varias muertes, de las que algunas, quintaesenciadas, exigen del moribundo que sea mantenido al borde de la muerte para que saboree hasta las heces otras muertes peores que la muerte; el torturado tiene que seguir estando *ahí* para que cargue con la llaga consciente del envilecimiento y viva su destrucción más allá de su cuerpo, en el corazón de su dignidad, de su valor, de su gozo; si el hombre es más que su vida, a la violencia le gustaría matarlo hasta en el reducto de ese *más;* porque es precisamente ese más lo que está de sobra.

Esa cosa terrible es lo que hace la historia: la violencia aparece como el modo privilegiado según el cual cambia la figura de la historia como un ritmo del tiempo de los hombres, como una estructura de la pluralidad de las conciencias.

Pero si la historia es violencia, la no-violencia es ya la mala conciencia de la historia, el malestar de la existencia en la historia y muy pronto la esperanza de la conciencia en situación histórica. Para ser auténtico, el deseo de la no-violencia tiene que apuntar como límite hacia una meditación sobre la historia; tiene una primera y fundamental vinculación con la historia; ése es el peso que le lastra. Tomar en serio la violencia de la historia es ya trascenderla por el juicio. Por un contraste esencial, la conciencia se opone como *ética* al curso *histórico.* La historia dice: violencia. La conciencia salta y dice: amor. Su salto es un salto de indignación; con ese salto pone un objetivo a la historia: su supresión como violencia; y al mismo tiempo pone al hombre como el amigo posible del hombre.

Al no poder tomar esas dimensiones mayores de la violencia, el pacifismo se cree *fácil* y se hace *fácil;* se cree ya *en* el mundo, venido del mundo, salido de la bondad natural del hombre y simplemente ocultado e impedido por unos cuantos malvados. No sabe que es difícil, que tiene en contra suya a la historia, que no puede venir más que *de otra parte,* que invita a la historia a algo distinto de lo que significa naturalmente la historia.

Eficacia de la no-violencia

Si la no-violencia viene de otra parte, ¿cómo se hará presente en la historia? ¿Cómo el profeta podrá no ser el yogi? Me parece que la no-violencia no puede ser una actitud válida más que si se puede esperar de ella una acción —quizá muy oculta— sobre el curso de la historia. Que un hombre se niegue a matar y acepte morir por no ensuciarse las manos es algo que no es interesante todavía. Porque ¿qué importa su pureza? ¿Es puro si todos los demás están sucios? ¿Y no repercute su acto en la historia con los efectos asesinos que él ciertamente no ha querido, pero que culminan el sentido de su acto? De este modo la violencia que uno rechaza se carga a crédito de otra violencia que no ha impedido o que incluso ha estimulado. Por tanto, si la no-violencia tiene que tener un sentido, tiene que realizarlo *en* la historia que ella de antemano trasciende; tiene que tener una eficacia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres. ¿La tiene? ¿cuál?

1.º La fe del no-violento es en primer lugar que su negativa a obedecer dé una presencia real a unos valores que los hombres de buena voluntad solamente vislumbran al final de una larga historia. Por tanto, su fe es que ese testimonio concreto y actual, dado en favor de la amistad posible entre los hombres, no tenga una eficacia reducida a sus efectos inevitables en la balanza de las violencias contrarias; espera que se exaspere la impureza que él comparte con todos los actos que caen en la historia, con su acto insólito, siempre discutible sobre la base de sus efectos a corto plazo, en un doble sentido; que se mantenga la perspectiva de los valores, la tensión de la historia hacia el reconocimiento del hombre por el hombre.

Yo no comprendería esa capa de entusiasmo que se ha extendido por una gran superficie de la opinión pública con ocasión del gesto de Garry Davis, si no viéramos en él una eficacia real, y ante todo ese poder de romper un *hechizo,* un maleficio. La historia recae sobre el hombre, que sin embargo es el que la hace, como si fuera un destino alienado: el no-violento me recuerda que este destino es humano, ya que fue suspendido al menos una vez por un hombre; el entredicho se ha levantado en un punto y es

posible un porvenir: ¡un hombre se ha atrevido! No se sabe a dónde llevará esto; es imposible saberlo, porque esa eficacia es inverificable, en el sentido estricto del método histórico; estamos en el plano en que el vínculo de un acto con la historia es objeto de fe; el no-violento cree y espera que la libertad puede vencer al destino; por eso puede relanzar el coraje de las empresas siguiendo el hilo de la historia cotidiana, a ras de tierra.

Esta sola eficacia basta para situar al no-violento en la historia. No está al margen del tiempo, sino que sería más bien «intempestivo», in-actual, algo así como la presencia anticipada, posible y ofrecida de otra época distinta, que tiene que hacer histórica una larga y dolorosa «meditación» política; pone las arras de una historia que está por hacer, que está por inscribir en la densidad de las instituciones y de los modos de sentir y de obrar.

Al actuar no solamente *en dirección* hacia los fines humanistas de la historia —*con vistas* a la justicia y a la amistad—, sino *por* la fuerza desarmada de esos fines, impide que la historia disminuya su tensión y vuelva a caer. Es la contrapartida de esperanza de la contingencia de la historia, de una historia sin garantías.

2.º En determinadas condiciones favorables, bajo la presión de ciertas personalidades excepcionales, la no-violencia puede tomar las dimensiones de un movimiento, de una resistencia no violenta, con una eficacia masiva; puede realizar entonces una verdadera incisión histórica. Por muy inimitable que sea en sí mismo, por muy limitada que sea su obra, Gandhi representa en nuestro tiempo, más que una esperanza, una demostración. La mayor tontería que puede decirse sobre Gandhi es que encarna al yogi según Koestler; Gandhi no ha estado menos implacablemente presente en la India que Lenin en Rusia. Es verdad que no se pueden negar sus límites: su desconfianza por la técnica moderna, su falta de comprensión del proletariado organizado, su respeto final a las estructuras tradicionales responsables de la alienación de las masas indias en beneficio de los sacerdotes y de los ricos.

En rigor se le puede reprochar todo esto. Yo no veo cómo es posible reducir finalmente la fuerza ejemplar de sus campañas eficaces de desobediencia en Africa del Sur y en la India. Su importancia ejemplar me parece que consiste en esto: en que realizan —una vez más en medio de circunstancias favorables: ¡Inglaterra no era el nazismo!— no sólo la presencia simbólica de los fines humanistas, sino su reconciliación efectiva con los medios congruentes; así pues, lejos de desterrarse el no-violento de la historia y de desertar del plano de los medios dejándolos en manos de su impureza, se esfuerza en utilizarlos en una acción que es en el fondo una *espiritualidad* y una *técnica.*

Por un lado resulta que la no-violencia no fue a los ojos de Gandhi más que una pieza en un sistema espiritual total junto con la verdad, la pobreza,

la justicia, la castidad, la paciencia, la intrepidez, el desprecio a la muerte, el recogimiento, etc. Incluso es interesante que haya puesto en la cima de este edificio la verdad, *satyagraha,* «el abrazo indefectible a la verdad». «He forjado la palabra de *satyagraha* en Africa del Sur para expresar la fuerza que han empleado los indios en aquel país durante ocho años enteros...; la fuerza de la verdad es también la del amor...»[3]. Por otra parte, la no-violencia fue para Gandhi un método y hasta una técnica detallada de la resistencia y de la desobediencia. Hay que confesar que nosotros estamos totalmente privados e ignorantes de esa técnica; hacemos mal en no estudiar el mecanismo fríamente premeditado y meticulosamente ejecutado de sus campañas en Africa del Sur y en la India; se advierte en él un sentido agudo de los efectos de masa, en la disciplina, la resolución y sobre todo la ausencia total de miedo ante la prisión y la muerte; aquí explota el carácter activo de la no-violencia; el verdadero dejar-hacer, a los ojos de Gandhi, es la violencia, ya que por ella me pongo en manos del dirigente, del jefe; la no-violencia es para él la *fuerza.*

Esta fuerza es la que, en una experiencia histórica excepcional, *busca un atajo* entre el fin y los medios. La violencia progresista, la que se pretende suprimir al caminar hacia los fines humanistas de la historia, en vez de buscar el *atajo*, busca un *rodeo*: el rodeo de la astucia, de la mentira, de la violencia; todos los estados mayores militares y civiles lo practican: es la técnica del patriotismo y de la revolución; el no-violento responde a la cuestión que se le plantea sobre su eficacia con otra pregunta: ¿no encierra la práctica del «rodeo» el peligro de perpetuar indefinidamente la violencia? ¿No tiene la acción política —patriótica o revolucionaria— necesidad de esos gestos simbólicos y de esas acciones parcialmente logradas en donde los fines *son* los medios, como si se tratase de una presencia-reproche, de un gesto amistoso?

«Resistencia no violenta» y «violencia progresista»

¿Pero puede la no-violencia serlo *todo*? ¿es decir, más que un gesto

[3] Sacado de *Report of the Indian Congress,* vol. I, 1920, traducido por L. Massignon en *Revue du monde musulman* (abril-junio 1921). A. P. Cérésole, fundador del «Service civil volontaire international», que dudaba de la posibilidad de trasladar a Occidente la no-violencia, responde: «¿Está usted seguro de que el pueblo no está preparado? ¿No cree que lo que faltan son jefes? Un jefe debe ser la realización de Dios, en cada minuto de las 24 horas del día. Tiene que dominarse en todo, ignorar la cólera, ignorar el miedo. Debe olvidarse de sí mismo, no complacerse en los placeres de la boca ni en los goces sexuales. Purificado de este modo tendrá la fuerza, no la suya, sino la de Dios. ¿En qué consiste la fuerza? Un muchacho de 15 años podría derribarme de un golpe. Yo no soy nada, pero me he liberado del deseo y del miedo, de forma que conozco el poder de Dios». Véase la conclusión de su autobiografía, titulada *Mis experiencias con la verdad,* Eyras. Madrid 1978.

simbólico, más que un éxito histórico limitado y raro? ¿Puede reemplazar por completo a la violencia hasta llegar a hacer historia?

La no-violencia, aun elevada por la abstención de la resistencia, parece tener ciertos límites no fortuitos.

1. No es una casualidad el que su lema sea negativo: no matar. Su carrera, una carrera de negativas: no-cooperación, no-servicio militar, etc. La misma palabra de resistencia conserva un acento negativo: se desobedece a una autoridad que no se reconoce. Creo en la eficacia de esas negativas en cuanto negativas; pero ¿no procede su eficacia de su *articulación* con actividades positivas constructivas? Cuando paso del «no matarás» al «amarás», del rechazo de la guerra a la construcción de la paz, entro en el ciclo de las acciones que hago; y entonces comienzo de nuevo a oprimir: entro en la disociación de los medios y de los fines participando en empresas en donde no son «simultáneamente posibles» las acciones humanas, en donde experimento el maleficio de la historia junto con la eficacia de la historia.

2. También parece que la no-violencia pertenece al orden de lo discontinuo: actos circunstanciales de rechazo, campañas de desobediencia; pertenece al orden del *gesto.* Estos son los gestos que atestiguan por intermitencia unas exigencias sobrehumanas que pesan sobre la historia e invitan al hombre concretamente a ser hombre. Pero esos gestos parece que deben encontrar su complemento en acciones a largo alcance, en los movimientos de la historia, como fueron la conquista del Estado moderno sobre los feudalismos, el movimiento proletario, la lucha anticolonialista, etc.

3. Más ampliamente, la no-violencia se refiere a situaciones concretas, a órdenes del Estado que me afectan personalmente; pero la acción política se refiere a ciertos «desafíos» (para emplear la expresión afortunada de Toynbee) que emanan de una estructuras: colonialismo, condición proletaria, peligro atómico; opera por tanto en el plano de lo abstracto, de las costumbres, de lo institucional, en el plano de las «mediaciones» anónimas entre el hombre y el hombre.

Me parece que hoy los no-violentos deben ser el núcleo *profético* de movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados en una técnica de la revolución, de la reforma o del poder. Fuera de esas tareas institucionales, la mística no violenta corre el peligro de caer en un catastrofismo sin esperanzas, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si fuera preciso compaginar nuestra vida con un tiempo en el que los actos fieles no encontrarían ningún eco, ocultos los ojos de todos, sin ningún alcance histórico. Ese tiempo *puede* venir, y con él un régimen tan inhumano que no quedaría ya más salida que el *no* sin resonancia fuera de las paredes de la celda. El

tiempo de la ineficacia sigue rondando a las puertas de la historia; hay que estar despiertos para la noche. Pero este trasfondo ideológico no puede ser el pensamiento de un porvenir, de una acción, de una construcción. Antes de ese tiempo —si ha de venir— y mientras que es de día, hay que obrar según una previsión, un plan, un programa; hay una tarea política y esa tarea consiste en meter bien las manos en la masa de la historia.

Pero entonces, ¿no será menester que la no-violencia profética, salida de una victoria de la conciencia sobre la dura ley de la historia, afecte a esta historia en favor de la relación dramática que mantiene con una violencia residual, una violencia progresista, mientras que ésta encuentra su oportunidad espiritual en la promesa y en la gracia intermitente de un gesto no violento?[4].

Pero esta *comprensión* de una dialéctica de la no-violencia profética y de la violencia progresista, dentro mismo de la eficacia, no puede ser más que una *visión* del historiador. Para el que vive, para el que actúa no hay compromiso ni síntesis; no hay más que una opción. La intolerancia frente a toda mescolanza es el alma misma de la no-violencia; si la fe no es total, reniega de sí misma; si la no-violencia es la vocación de algunos, se les debe presentar como un deber de todos; para el que la vive y deja de tenerla ante los ojos, la no-violencia quiere ser toda la acción, quiere hacer historia.

[4] Cf. «*Humanisme et Terreur*» de Merleau-Ponty, en Esprit, febrero 1949; *Le Yogi, le Commisaire et le Prophète,* en Christianisme Social, enero 1949.

ESTADO Y VIOLENCIA

El objetivo de esta conferencia no es ni mucho menos proponer nada que se parezca a una decisión política. Sería no poco indiscreto y bastante descortés intentarlo aquí, en suelo extranjero.

Es más bien una cuestión previa a toda política particular la que me gustaría someter a vuestra consideración: ¿Qué es lo que significa ese hecho, manifiesto a todos los que consideran la historia y la vida cotidiana, que el hombre sea un animal político? Me gustaría tocar esta cuestión inmensa, que afecta a los problemas del derecho, de la sociología, de la historia, por su lado más desconcertante: con el Estado aparece *una cierta violencia,* que tiene las características de la *legitimidad.* ¿Qué significa, no solamente para nuestra vida de hombres, sino para nuestra reflexión moral, para nuestra meditación filosófica y religiosa, ese hecho extraño: la existencia política del hombre está guardada y dirigida por una violencia, la violencia del Estado, que tiene las características de una violencia legítima?

Aseguremos en primer lugar nuestro punto de partida: ¿qué violencia mínima aparece instituida por el Estado? Bajo su forma más elemental y al mismo tiempo más irreductible, la violencia del Estado es la violencia de carácter *penal.* El Estado castiga; en último análisis es él el que tiene el monopolio de la represión física; les ha quitado a los individuos el derecho a tomarse la justicia por sus manos; ha asumido sobre sí toda la violencia dispersa, heredada de la lucha primitiva del hombre contra el hombre; el individuo puede apelar al Estado contra toda violencia, pero el Estado es la última instancia, la instancia sin apelación. Al abordar la violencia del Estado por su lado penal, punitivo, atacamos de frente el problema central; ya que las múltiples funciones del Estado, su poder de legislar, su poder de

decidir y de ejecutar, su función administrativa, su función económica o su función educativa, todas esas funciones son sancionadas finalmente por el poder de reprimir en última instancia. Decir que el Estado es un *poder* y que es un poder *coactivo,* es lo mismo.

No hablo por tanto de un Estado malo, de un Estado totalitario; hablo del Estado, de lo que hace que el Estado sea Estado, a través de los regímenes y de las formas diferentes y hasta opuestas. Todo lo que el Estado añade como violencia ilegítima no hace más que agravar el problema. Nos basta con que el Estado considerado como el más justo, el más democrático, el más liberal, se revela como la síntesis de la legitimidad y de la violencia, es decir, como poder moral de exigir *y* poder físico de obligar.

I

¿Por qué plantea problemas esta unión entre el derecho y la fuerza en el Estado? No los plantearía si la vida en el Estado pudiera expresar por completo, realizar íntegramente, agotar radicalmente toda la exigencia de la conciencia moral; estaríamos contentos si la política pudiera ser a nuestros ojos el cumplimiento de la moral: pues bien ¿puede la vida en el Estado calmar toda la sed de perfección? Cabría pensarlo, si se siguieran ciertas sugerencias de la reflexión política en los griegos, cuando hacen de la «ciudad», de su perfección, de su suficiencia la finalidad de la conducta de los individuos; parece entonces que toda la moral viene a resumirse en la realización de una comunidad histórica, próspera, fuerte y libre de una libertad colectiva. Pero las mismas filosofías que hicieron de la ciudad la cima de la vida moral renunciaron por otra parte a unificar el ideal «contemplativo» del sabio y el ideal «práctico» del jefe de Estado, del hombre político, del administrador de una cosa o de un terreno; de este modo su moral se partía en dos y permanecía en pie la dificultad insoluble de articular entre sí los dos modelos de perfección y de felicidad, el modelo filosófico y el modelo político, como vemos en Platón, en Aristóteles o en los estoicos. Se objetará que el ideal de «contemplación» no es ya el nuestro y que el cristianismo puso fin por primera vez a la distinción entre la contemplación y la acción, proponiendo el ideal «práctico» del amor al prójimo y unificando toda la moral bajo el signo de la «práctica».

Pero el cristianismo tropezaba de otra manera y hasta agravaba la contradicción que no habían podido superar los griegos, animales políticos por excelencia. Porque el cristianismo introducía una exigencia que, al radicalizar el problema moral, transformaba el problema político en enigma. Esta exigencia radical, como sabemos muy bien, es la interpretación del amor al prójimo por Jesús en el *sermón de la montaña.* Tal como se

presenta, esta enseñanza propone una forma totalmente sacrificial del amor: «No resistáis al malvado», «orad por los que os persiguen», etc.

Semejante mandamiento introduce una ruptura más radical que la oposición entre la contemplación y la acción; es la misma «práctica» la que se encuentra dividida en sí misma; porque lo político, como tal, no puede concebirse dentro del marco de esta ética de la no-resistencia y del sacrificio.

Tenemos un testimonio de ello en el famoso capítulo XIII de la *Carta a los Romanos,* donde san Pablo, dirigiéndose a los cristianos de la capital, tentados sin duda por cierto anarquismo de motivo religioso, les aconseja que se sometan a las autoridades por motivos de conciencia y no ya solamente por miedo. Pues bien, este texto es quizá más interesante como toma de conciencia que como resolución de una contradicción, aunque sea desde este ángulo dogmático como se le comenta de ordinario.

San Pablo tuvo plenamente conciencia de que, al introducir la figura del «magistrado» y con ella la autoridad, la sanción, la obediencia, el temor, ponía de manifiesto una dimensión de la vida que no está contenida en las relaciones directas de hombre a hombre, capaces de quedar transfiguradas por el amor fraterno del que había hablado antes; en efecto, vale la pena observar, como ha subrayado O. Cullmann, que los consejos políticos de san Pablo se insertan en un contexto en donde se habla principalmente del «amor» que todos los hombres se deben unos a otros; este amor se describe, al estilo del *sermón de la montaña,* como un amor que perdona, que no resiste al malvado, que devuelve bien por mal y que finalmente restaura y hasta establece de nuevo una reciprocidad completa entre las personas: «Amaos mutuamente con un afecto tierno y fraternal», dice el apóstol.

Y de pronto, rompiendo esta invitación al amor mutuo, Pablo traza la figura del «magistrado». Pero ¿qué es lo que hace el «magistrado»? *Castiga.* Castiga al que obra mal. Estamos ante la violenca que señalábamos al comienzo; incluso es precisamente la instancia penal en la que Pablo resume todas las funciones del Estado. Violencia limitada, ciertamente. Violencia que no legitima ningún asesinato y, como veremos más adelante, violencia que no justifica, que no institucionaliza ni mucho menos la guerra de Estado contra Estado; violencia enteramente dimensionada por la institución misma del Estado: violencia establecida, fundada en la justicia, que san Pablo llama el «bien». Todo esto es verdad; y hay que recordarlo contra todos los que ven en este texto la abdicación vergonzosa del cristiano ante cualquier autoridad. La autoridad es la del «magistrado»; es la de la justicia. El «orden» que crea y mantiene no puede por tanto separarse de la justicia, y mucho menos oponerse a la justicia. Pero es precisamente esa violencia establecida, esa violencia de la justicia lo que plantea problemas.

Porque la «autoridad» no parece que pueda proceder del «amor». Bajo su forma más mesurada, más legítima, la justicia es ya una manera de

devolver mal por mal. *El castigo en su esencia consuma la primerísima ruptura en la ética del amor;* ignora el perdón, resiste al malvado, establece una relación no recíproca en resumen, opone al camino corto, a la «inmediatez» del amor, el camino largo, la «mediación» de una educación coercitiva del género humano. El «magistrado» no es mi «hermano»; por eso mismo es una «autoridad»; por eso es por lo que exige «sumisión»; lo cual no quiere decir que el cristiano tenga que someterse a cualquiera. Pero la relación del Estado con el ciudadano es una relación asimétrica, no recíproca, de autoridad a sumisión. Incluso cuando la autoridad se deriva de unas elecciones libres, incluso cuando es enteramente democrática y perfectamente legítima, lo cual no sucede quizá nunca, una vez establecida me concierne como instancia que tiene en sus manos el monopolio de la sanción. Y esto basta para que el Estado no sea mi hermano y exija mi sumisión.

Decía que la toma de conciencia de la paradoja es más importante que su resolución en san Pablo. Efectivamente, hay que reconocer que San Pablo nos ha legado un problema más bien que una solución. Se contenta con decir que la autoridad ha sido «instituida por Dios» y que esto es «para mi bien»; esto basta sin duda para que el cristiano se someta por motivos de conciencia y no solamente por miedo a la sanción, lo cual constituiría un motivo totalmente extraño a la vida cristiana; pero el vínculo de esta «institución» con la economía de la salvación no hace más que enunciarse y sigue siendo para nosotros una fuente de enorme perplejidad. Porque esta pedagogía violenta, que va animando la historia a través de la sucesión de los Estados, introduce una nota discordante en la pedagogía del amor, del testimonio, del martirio. San Pablo ni siquiera intentó deducir la autoridad política de la ética del amor; encuentra esta instancia del Estado en su inventario de lo humano; se apoya en ella cuando reivindica su cualidad de ciudadano romano; sabe que la tranquilidad del orden es la condición de la predicación cristiana. Vislumbra por tanto la convergencia de las dos pedagogías del género humano, la del amor y la de la justicia, la de la no-resistencia y la del castigo, la de la reciprocidad y la de la autoridad y la sumisión, la del afecto y la del miedo. Vislumbra esta convergencia, pero no ve su unidad. Por un lado, vislumbra su convergencia: es la que él enuncia en la afirmación pura y simple de que la autoridad ha sido instituida por Dios. Pero no ve su unidad: por eso precisamente utiliza una palabra, la palabra institución, que no tiene raíces en la predicación de la cruz y de la imitación de Jesucristo.

Lo sé muy bien: se ha buscado un vínculo sistemático entre la Cruz y la «institución», entre el amor y la autoridad; y hasta se han encontrado dos. Se ha invocado primero la «cólera de Dios»; en efecto, se menciona la cólera de Dios en el contexto del Estado (Rom 12); este tema parece tener alguna relación con el del Estado, puesto que la cólera de Dios es Dios en

cuanto que castiga; más aún, se la invoca para negar a las personas privadas el derecho a la venganza; se les recuerda que es a Dios a quien le corresponde el castigo y la retribución; por tanto, es razonable relacionar la institución de la sanción con esta venganza que Dios se reserva. Pero esta relación entre la institución del Estado y la cólera de Dios no es tanto una explicación como la consagración de un enigma; en efecto, ¿quién no ve que la dualidad entre el amor y la coacción se ha hecho aún más radical, puesto que se la refiere a Dios? Más aún, si la cólera ha quedado satisfecha con la Cruz, hay que confesar que la historia del Estado no es la historia redimida por la Cruz, sino una historia irreductible a la de la salvación, una historia que conserva al género humano sin salvarlo, que lo educa sin regenerarlo, que lo corrige sin santificarlo.

De esta manera la doble pedagogía del género humano se consolida por medio de la dualidad de la Cólera y de la Cruz en Dios mismo. Sin embargo, esta reflexión sobre la cólera de Dios no era inútil; resulta incluso muy clarificadora, pero en la medida en que no se busque en ella una «explicación» fantástica, sino una «descripción» indirecta del enigma del Estado y de su pedagogía violenta. La historia del Estado, arrastrada por la violencia de sus magistraturas sucesivas, se nos muestra entonces como el movimiento mismo de la humanidad hacia un juicio de condenación que no ha sido asumido enteramente, que no ha sido recuperado por el juicio de justificación, resumido por la Cruz de Cristo. Puede ser que el misterio del Estado consista entonces en limitar el mal sin curarlo, en conservar al género humano sin salvarlo; la institución de ese Estado resulta así más enigmática todavía.

También se ha recurrido para dar cuenta del enigma del Estado a la «demonología» paulina; cada Estado sería para san Pablo la manifestación de una «potencia» que domina a su historia; en esas potencias pensaría san Pablo cuando dice: «Someteos a las autoridades» [1]; las potencias, los tronos, las dominaciones serían magnitudes suprahumanas cuyo drama invisible animaría como en el trasfondo el drama visible de la autoridad. No hay que desembarazarse demasiado aprisa de esta lectura demonológica; ha servido de ropaje a una intuición muy importante: esas «potencias», cuya existencia admite san Pablo con el judaísmo popular, guardan respecto a la Cruz esta situación *ambigua* de haber sido *ya* vencidas, crucificadas. pero *todavía no* suprimidas. Por medio del mito demonológico san Pablo percibió la ambigüedad del Estado: pertenece a la economía de la salvación, sin pertenecer a ella; está sometido, pero es autónomo; está impregnado de lo

[1] Aunque Rom 13,1 no tiene un trasfondo demonológico («que toda persona se someta a las autoridades puestas por encima de nosotros»), 1 Cor 8,2 («Ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido la sabiduría que predicamos a los hombres maduros») no puede comprenderse sin este contexto demonológico.

que O. Cullmann llama una «tensión temporal» expresada por las palabras «*ya*», pero «*todavía no*», vencido «ya», pero «todavía no» suprimido. Pero, al enunciar de forma mítica el carácter a la vez *real* y *provisional* del Estado, adosándolo a un drama demonológico que nos supera, san Pablo *manifestó* una vez más, pero sin *explicarlo,* su carácter enigmático. Renunciando incluso a dar una «explicación» de él es como podemos recoger de la interpretación demonológica de san Pablo toda la instrucción que encierra.

Por eso hay que confesar que no queda ya para nosotros de ese decorado demonológico de la política paulina (si es que san Pablo se interesó de veras por el estatuto del Estado y si es que unas cuantas líneas de sus cartas pueden hacer pensar en una política). No basta con proceder a una restitución exegética de las creencias de san Pablo sobre los demonios para ser fieles a su enseñanza; porque una vez hecha esta restitución meramente literal, hay que seguir preguntándose qué es lo que esas creencias significan. No basta con repetir; hay que comprender. ¿Y qué es lo que queremos decir cuando ponemos unas potencias demoníacas «por detrás» de los Estados? ¿Qué es lo que quiere decir «detrás»? ¿Tiene la historia un doble fundamento inhumano o sobrehumano, además del absoluto de Dios? La verdad es que la restitución de la experiencia demonológica se ha hecho imposible, ya que el contexto cultural que la hacía comprensible para sus contemporáneos no es ya el nuestro; no es posible restaurar una figura mítica sin restaurar la totalidad que la soporta; por eso, este recurso a las «potencias invisibles» es para nosotros el fragmento ininteligible de una explicación hoy muerta; pero por encima de su valor explicativo, tenemos que encontrar su valor *cifrado;* lo que importa en esta concepción de las «potencias celestiales» es la manifestación por medio de ellas de la ambigüedad del Estado, de su «tensión temporal», como decíamos hace poco con O. Cullmann; a través del lenguaje demonológico, pasa algo que quizá no habríamos captado sin él; la «institución» se convierta en la sede de una dialéctica interna; el orden no es ya esa tranquilidad y ese reposo, sino que el orden vibra; el «orden» es una «potencia»; la dimensión mítica de la potencia hace inquietante la dimensión racional del orden[2]. A través de la pretendida explicación de los demonios, el Estado aparece como una realidad inestable, peligrosa: no simplemente instituida, sino destituida-restituida, a la vez superada y conservada; todo esto lo señala míticamente la demonología con las apariencias de una explicación. Así pues, hay que conservar el espíritu, es decir la intención descriptiva, del mito, a costa de la letra, es decir de su pretensión explicativa.

[2] En este sentido el pensamiento mítico no queda abolido por la reflexión racional; la noción de «orden» se recogerá en una teodicea menos mítica, menos escatológica, la del derecho natural; pero este progreso es desde otro punto de vista un retroceso, ya que los temas arcaicos de la demonología están más de acuerdo con el carácter de «potencia» del Estado.

II

Hagamos un alto en nuestra reflexión: el cristianismo, de forma distinta de la sabiduría griega, ha hecho surgir una dimensión de la vida moral que hace explotar el marco propiamente político de la vida humana; esta dimensión nueva es el Agapé, el amor fraterno y su vocación de no-resistencia, de sacrificio y de martirio. La repercusión de esta nueva ética sobre la realidad política consiste en hacer aparecer el Estado como una instancia capaz de mantenerse en ese nivel de la nueva ética; sin embargo, esa instancia no es mala en sí misma; ha sido confirmada en su lugar debido y está afectada por un índice de precariedad; no es ya la sustancia de la historia razonable; su pedagogía coercitiva conserva al género humano, pero no lo salva.

Esta dualidad del Agapé cristiano y de la Violencia punitiva del magistrado anuncia conflictos mayores, que vamos a considerar ahora. Nos hemos quedado con la tarea más fácil, al mantenernos en los límites del problema de San Pablo, que eran los de un ciudadano pasivo en un Estado ordenado y relativamente justo; los Romanos a los que se dirige el apóstol son gente sencilla, «súbditos» de César; es su condición de ciudadano sometido la que él ilumina con un brillo de esperanza, descubriéndoles cierta intención divina en la fuente de la autoridad «puesta por encima de ellos»; pueden entonces obedecer por motivos de conciencia y no solamente por miedo. La violencia limitada, consustancial al Estado, comienza a ser problemática cuando se trata ya no solamente de someterse a ella, sino de ejercerla (la verdad es que someterse interiormente por motivos de conciencia es ya ratificar esa violencia y ejercerla simbólicamente por la identificación con el recuerdo que manda y que obliga); es entonces el mismo hombre el que se ve llamado al amor fraterno, que devuelve bien por mal, y a la magistratura, que castiga a los malvados; el ciudadano activo, que tiene un papel en la soberanía, es también magistrado; ¿cómo podrá vivir bajo dos regímenes espirituales, el del amor y el de la violencia instituida, bajo dos pedagogías, la del sacrificio y la de la represión?

La dificultad se agrava más aún cuando la violencia se sale de los límites de la institución penal, cuando el ciudadano es llamado a las armas por la patria en peligro, cuando una situación revolucionaria lo pone en la encrucijada de dos violencias, la que defiende el orden establecido y la que fuerza el acceso al poder para nuevas capas sociales, portadoras de un mensaje de justicia social, o finalmente cuando la guerra de liberación se aúna con una guerra extranjera para derribar una tiranía.

Cada vez más se va descubriendo a nuestros ojos todo el problema de la violencia en la historia: de la sumisión del ciudadano pasivo, en un Estado existente al ejercicio de la magistratura por parte de un ciudadano activo, de esa violencia legal a la defensa armada del Estado, y finalmente de la

violencia defensiva y en cierto modo conservadora del Estado a la violencia instauradora hay toda una escala a lo largo de la cual no deja de crecer el desnivel entre el amor y la violencia; al final extremo de ese divorcio la violencia se presenta como el motor de la historia; es ella la que hace subir al escenario de la historia fuerzas nuevas, Estados nuevos, civilizaciones dominantes, clases dirigentes. La historia del hombre parece entonces identificarse con la historia del poder violento; en definitiva, no es ya la institución lo que legitima a la violencia, sino que es la violencia la que engendra a la institución, redistribuyendo el poder entre los Estados y entre las clases.

Habría ciertamente un medio de poner freno a este deslizamiento de la violencia punitiva a la violencia instauradora: imponer un límite concreto, manifiesto, indiscutible, incondicional, a la violencia; este límite está muy claro: la prohibición del homicidio: «no matarás». Este mandamiento totalmente negativo, esta orden en forma de prohibición, es realmente el único principio de la acción que pueden mantener juntas las dos éticas, la del amor y la del magistrado; tan sólo un castigo que se quede más acá del homicidio, más acá de la pena de muerte, puede compaginarse de algún modo con el amor; es verdad que no lo «cumple», ya que sólo el amor «cumple la ley», pero al menos no reniega de él. En este sentido puede decirse que si, por su origen y por su fin, la función punitiva del Estado sigue siendo *extraña* al reino del amor, es *compatible* con él, con tal que permenezca dentro de los límites de la prohibición de matar; aunque carezcan de unidad de origen y de fin, las dos pedagogías, la del sacrificio y la de la represión, pueden tener en común un límite homogéneo en el orden de los medios, lo cual vincula en definitiva lo político a lo ético, el orden a la caridad; este vínculo es el respeto a la persona en su vida y en su dignidad. De esta forma la violencia del magistrado queda definida por una ética de los medios; aquí es donde muestra todo su valor el carácter negativo, inhibitorio, prohibitivo del Decálogo; el «no matarás» dibuja el límite que la violencia del Estado no puede transgredir, so pena de salirse él mismo de la esfera del «bien» en donde su violencia sigue siendo razonable; esta prohibición no muestra desde luego cómo procede la ética del castigo de la ética de la caridad, pero al menos muestra en qué condiciones las dos son prácticamente compatibles.

¿Pero *puede* el Estado mantenerse en los límites de esta ética de los medios? O sea, ¿puede seguir siendo Estado sin transgredir la prohibición de matar ni los demás mandamientos relativos a la hospitalidad, el respeto a la palabra, el respeto filial, el respeto al bien de los demás, etc?

Es aquí donde el Estado aparece como una magnitud inquietante que no se mantiene y que jamás se ha mantenido en los *límites* de la Etica de los medios. El Estado es esa realidad que hasta el presente ha incluido siempre el homicidio como condición de su existencia, de su supervivencia y antes

aún de su instauración; ésa es la verdad cruel de la que Maquiavelo, en el *Príncipe,* sacó todas las consecuencias, sin tener en consideración una ética de los medios. El plantea la cuestión: ¿cómo puede instaurarse un Estado nuevo? A partir de esta cuestión desarrolla implacablemente todas las condiciones *reales* de esta instauración: la fuerza del león y la astucia del zorro; y concluye: Si el Príncipe quiere tener éxito, tendrá que ser homicida y mentiroso; en lenguaje bíblico, tendrá que ser diabólico. Es fácil rechazar la conclusión de Maquiavelo —«es necesaria la violencia y el mal»— con la excusa de que el homicidio está prohibido; pero sigue en pie la *cuestión* de Maquiavelo: «¿Cómo instaurar un Estado que transgrede la prohibición del homicidio y rompe así las amarras que unían la ética de la represión con la de la caridad?».

La guerra es la prueba por excelencia, la situación-límite, que pone a cada uno de los individuos frente a la cuestión de Maquiavelo. ¿Por qué plantea un problema la guerra?

El objetor de conciencia dirá: «No hay problema; la guerra es el acto por el cual la violencia del Estado se salta los límites, infringe la prohibición del homicidio; por tanto estoy libre del deber de obedecer; por mi desobediencia atestiguo la unidad de la ética; el Estado no puede tener una ética distinta de la del individuo y el homicidio está prohibido para el uno y para el otro». Hay que decir con toda claridad y firmeza que el objetor de conciencia tiene razón al rechazar todas las *justificaciones* de la guerra a partir de la violencia del magistrado; la violencia del magistrado es una cosa y la guerra otra; la violencia del magistrado está instituida, está medida por la ley, se ejerce por un tribunal distinto del demandante y del defensor y, finalmente, puede ser mantenida dentro de los límites del respeto a la vida y a la dignidad del culpable castigado; en resumen, el castigo, bajo el régimen del derecho penal civilizado, puede no estar en contradicción con el amor, aun cuando no lo «cumpla» de verdad. Por tanto, hay que renunciar a todas las deducciones hipócritas por las que se pretendía legitimar la guerra a partir de la función del magistrado; habría que legitimar primero la pena de muerte y poner por tanto al magistrado en el terreno del homicidio; habría que imaginar además alguna delegación por parte de un tribunal virtual que encargase al Estado de castigar a los malvados por fuera y de ejercer la guerra como una especie de derecho penal externo. Es evidente el carácter ficticio e hipócrita de esta deducción. La guerra es y sigue siendo a nuestros ojos ese cataclismo, esa irrupción del caos, ese retorno a la lucha por la vida en las relaciones externas de Estado con Estado. Esta sinrazón histórica tiene que seguir siendo injustificada e injustificable; el acontecimiento que consagra la separación completa de la caridad y de la violencia, al hacer saltar el vínculo frágil —la prohibición del homicidio— que las mantenía juntas, no puede ser objeto de una deducción moral.

¿Por qué entonces plantea problemas la guerra? Porque no es solamente un homicidio instituido; más exactamente, porque la muerte del enemigo coincide con el sacrificio del individuo por la supervivencia física de su propio Estado. Efectivamente, es en ese punto donde la guerra plantea ese problema que yo llamaría el problema de una «ética de angustia». Si la guerra no me plantease más que un problema: matar o no matar al enemigo, tan sólo el miedo y la idolatría de un Estado divinizado explicarían mi sumisión al Estado perverso y esos dos motivos me condenarían por completo. Pero la guerra me plantea demás otra cuestión: ¿arriesgaré yo mi vida para que mi Estado sobreviva? La guerra es esa situación-límite, esa situación absurda, que hace coincidir el homicidio con el sacrificio. Hacer la guerra es, para el individuo, matar al otro, al ciudadano de otro Estado, y al mismo tiempo arriesgar la vida para que prosiga la existencia de su Estado.

Este problema no coincide con el de la legitimidad de la guerra para el Estado; como hemos visto, semejante justificación moral de la guerra como operación de castigo es engañosa; el problema de la supervivencia física del Estado, de su conservación material a costa de mi vida y de la muerte de mi enemigo, es el monstruoso enigma ante el que me pone la existencia del Estado. Es un hecho que, hasta el presente —y digo hasta el presente, porque la guerra está quizá en trance de cambiar tan radicalmente de carácter que la supervivencia física del Estado estaría a punto de perder todo sentido—, hasta el presente los Estados han sobrevivido gracias a la guerra; esa violencia injustificable ha permitido, a través del sufrimiento y de la ruina, la continuidad no solamente de un poder, sino de los valores de una civilización. Vayamos más lejos todavía: la historia muestra en abundancia que las más crueles tiranías, los regímenes más totalitarios sólo se han roto desde fuera y como por un asalto; en resumen, hay guerras conservadoras, guerras liberadoras, guerras instauradoras; y sin embargo la guerra como tal sigue siendo injustificada e injustificable.

Precisamente porque surge en la línea de ruptura de las dos éticas, la de la caridad y la de la represión, condena al individuo a una «Etica de angustia». El único motivo para obedecer al Estado en una guerra es para que *siga existiendo y para que así el «magistrado» sea.* Mi obediencia se mantiene en el terreno no ético de la existencia pura y simple de mi Estado; no carece de fundamento, ya que, sin ser un acto de magistratura, sin ser ni mucho menos el ejercicio de una justicia punitiva, es la condición existencial de todos los actos de magistratura. *Que mi Estado sea:* tal es la verdadera y la única motivación del ciudadano armado y homicida. Por eso no puedo contentarme con obedecer, ya que mi obediencia consagra la culpabilidad de mi Estado; su supervivencia física, en la que yo coopero, es su culpabilidad; no contribuyo a su existencia pura y simple más que ratificando su malicia por medio del homicidio.

¿Desobedeceré entonces? Sí, si soy capaz de asumir las consecuencias y el sentido de ese acto. Las consecuencias, desde luego, es decir, otro peligro de muerte para mí; pero también el sentido, ya que la desobediencia es también una ética de angustia, porque al mismo tiempo que da testimonio de la unidad oculta de la moral del hermano y del magistrado, mi obediencia pone en peligro a mi Estado; porque no basta con decir que, dada su rareza, el testimonio radical de la desobediencia no debilita sensiblemente al Estado; tengo que actuar con la idea de que la máxima de mi acción podría convertirse en una ley universal; el sentido de mi acto de desobediencia, ampliado a todos, es ciertamente una amenaza para mi Estado y por tanto debilito sus oportunidades de sobrevivir; tal es el «sentido» que he de aceptar y hasta reivindicar, si desobedezco: a saber, que en la situación-límite de la guerra el testimonio que doy de lo absoluto del mandamiento que prohíbe matar pone en peligro a mi Estado y, a través de él, a mis conciudadanos. No tengo derecho a dar este testimonio si no asumo, además del riesgo, el sentido, o sea, la amenaza y en definitiva el sacrificio de mi Estado.

Puede ser que, en ciertos casos extremos, el sacrificio de mi Estado se convierta en un deber *político* y no solamente en un testimonio absoluto; es ante esta decisión ante la que se vieron situados algunos anti-nazis de Alemania; puede ser que algún día tenga que querer la derrota de mi Estado, si no merece absolutamente sobrevivir, si no puede ser ni mucho menos el Estado de la justicia y del derecho, en una palabra, si ha dejado de ser Estado. Esta decisión es una decisión terrible, con un nombre concreto: el deber de traicionar. Pero esta decisión, menos que cualquier otra, no puede permanecer en el registro de la no-violencia; tarde o temprano se inscribirá de nuevo en un sistema de la violencia, porque no puedo querer, con una voluntad positiva y deliberada, la muerte de mi Estado, sin querer al mismo tiempo —por la conjunción de esos dos cataclismos mayores, la guerra y la revolución— la instauración violenta de un nuevo Estado, de una nueva legitimidad, de un nuevo poder, que apelará también a mi obediencia armada y homicida. Pues bien, la objeción de conciencia es otra cosa; se niega a colocarse en la perspectiva del derrotismo político que no tiene su sentido completo más que en otra violencia a la que el derrotismo entrega las llaves de la ciudad: la objeción de conciencia quiere seguir siendo puro testimonio; está bien, pero entonces su impotencia para asumir todas sus consecuencias *políticas,* todas sus incidencias sobre la distribución de fuerzas en el mundo y ante todo sobre el destino físico, existencial, de mi Estado, esa impotencia es culpa suya. Por eso mismo es también ella una «ética de angustia».

Nos encontramos muchas más veces de lo que nos imaginamos en alguna de esas «éticas de angustia». Bertolt Brecht no ha dejado de llamar la atención sobre las fechorías de la bondad, sobre «la tentación terrible de

la bondad», sobre el peligro de la bondad en un mundo malo. Así la ética se descompone sin cesar entre un «testimonio» de bondad, incapaz de situarse políticamente y a veces nocivo a largo plazo, y una «eficacia» homicida para los hombres y ruinosa para la bondad misma; esta descomposición es el fruto constantemente amargo de la existencia política enloquecida.

Resumamos de nuevo. En la primera parte hemos meditado sobre la discordancia original entre la ética del amor y la del magistrado; hemos descubierto una tenue fisura entre el amor que devuelve bien por mal el castigo que devuelve mal por mal con vistas al bien del malhechor. Esta disonancia original no sería una representación del mal radical, si el Estado *pudiera* permanecer dentro de los límites de una ética de los medios, que, al prohibir el homicidio, hiciera la represión compatible con el amor o al menos la impidiera convertirse en su contrario absoluto. Pero el Estado es esa realidad que no se mantuvo ni se mantiene dentro de los límites de la prohibición del homicidio. El Estado es una realidad mantenida e instaurada por la violencia homicida. Gracias a esta relación con lo injustificable, el Estado obliga al hombre a una opción difícil de soportar entre dos «éticas de angustia»: la una asume el homicidio para asegurar la supervivencia física del Estado, para que el magistrado sea; la otra segura la traición para dar testimonio.

Esta situación-límite, en donde la ética se descompone en dos éticas de angustia, no es sin duda una situación constante, ni duradera, ni siquiera frecuente; pero ilumina, como todas las cosas extremas, las situaciones medias y normales. Atestigua que, hasta el último día, el amor y la represión caminarán codo con codo como las dos pedagogías, a veces convergentes y a veces divergentes, del género humano.

El fin de esta dualidad sería la «reconciliación» total del hombre con el hombre; pero eso sería también el fin del Estado, porque sería el fin de la historia.

LA PARADOJA POLITICA

Lo ocurrido en Budapest, como todo acontecimiento digno de este nombre, tiene una fuerza incalculable de conmoción; nos ha tocado y sacudido en varios niveles de nuestra existencia: en el nivel de la sensibilidad histórica, mordida por lo inesperado; en el nivel del cálculo político a medio plazo; en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas del vivir humano. Habría que volver con frecuencia a todas estas perspectivas del acontecimiento.

No tenemos por qué lamentar haber hablado en primer lugar de su fuerza de choque, sin la preocupación de reajustar demasiado pronto la táctica; por muy prevista que quieran decir que la han tenido los hábiles, los que lo tienen todo previsto, la sublevación ha sido una sorpresa, por el mero hecho de haber tenido lugar: las Llamas de Budapest... *No hemos de tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan.*

En segundo lugar hay que evaluar ese acontecimiento al que hemos dejado hablar por sí solo, situarlo en una perspectiva de situación de conjunto, prescindir de su carácter insólito, compaginarlo con la guerra en Argelia, con la traición del partido socialista, con el hundimiento del Frente Republicano, con la resistencia de los comunistas franceses a la desestalinización; en una palabra, hay que pasar de la emoción absoluta a la consideración relativa. Hay otros que prolongarán esta línea en este mismo número.

Por una parte el acontecimiento de Budapest, junto con la Revolución de octubre de Varsovia, ha relanzado, confirmado, intensificado y radicalizado una reflexión sobre el poder político que no ha nacido de este

acontecimiento, ya que había dado lugar a varios estudios inéditos, pronunciados en el Collège philosophique, *en* Esprit *y en otras partes. Lo que más me ha sorprendido en estos acontecimientos es que revelan la estabilidad, a través de las revoluciones económico-sociales, de la problemática del poder. La sorpresa ha estado en que el Poder no tiene, por así decirlo, historia, que la historia del poder no hace más que repetirse y arrastrarse; la sorpresa ha estado en que no hay sorpresa política verdadera. Las técnicas cambian, las relaciones de los hombres van evolucionando al compás de los sucesos, el poder desarrolla la misma paradoja: la de un doble progreso, en la racionalidad y en las posibilidades de perversión.*

Que el problema del poder político en economía socialista no sea muy diferente del mismo problema en economía capitalista, que ofrezca posibilidades comparables entre sí, si no mayores, de tiranía, que exija controles democráticos tan estrictos e incluso más rigurosos, esto es lo que niega de antemano todo pensamiento que no crea en la autonomía relativa de lo político respecto a la historia económico-social de las sociedades.

Creo que es posible retratar esta autonomía de lo político en dos rasgos contrastados. Por un lado lo político realiza unas relaciones humanas que no son reductibles a los conflictos de clase, ni en general a las tensiones económico-sociales de la sociedad; el Estado más marcado por una clase dominante es Estado precisamente en cuanto que expresa la voluntad fundamental de la nación en su conjunto; por eso no está radicalmente afectado, en cuanto Estado, por los cambios que son sin embargo radicales en la esfera económica. Gracias a este primer rasgo, la existencia política del hombre desarrolla un tipo de *racionalidad* específica, irreductible a las dialécticas de base económica.

Por otra parte, la política desarrolla *males* específicos, que son precisamente males políticos, males del poder político; esos males no pueden reducirse a otros, en particular a la alienación económica. Por consiguiente, la explotación económica *puede* desaparecer y el mal político puede persistir; más aún, los medios desarrollados por el Estado para poner fin a la explotación económica pueden dar origen a abusos de poder, nuevos en sus expresiones y en sus efectos, pero fundamentalmente idénticos en su resorte pasional a los de los Estados de antaño.

Racionalidad específica, mal específico, tal es la doble y paradójica originalidad de lo político. Es tarea de la filosofía política, a mi juicio, explicitar esta originalidad e iluminar su paradoja; porque el mal político no puede proceder más que de la racionalidad específica de lo político.

Hay que resistir a la tentación de oponer dos tipos de reflexión política, uno que privilegiase la racionalidad de lo político, con Aristóteles, Rousseau, Hegel, y otro que pusiera el acento en la violencia y en la mentira del poder, según la crítica platónica del «tirano», la apología maquiavélica del «príncipe» y la crítica marxista de la «alienación política».

Hay que mantener esta paradoja: el mal mayor va unido a la racionalidad mayor, hay una alienación política *porque* lo político es relativamente autónomo.

Así pues, habrá que hablar ante todo de esta autonomía de lo político.

I. La autonomía de lo político

Lo que sigue siendo admirable en el pensamiento político de los griegos es que ningún filósofo entre ellos —a no ser, quizá, Epicuro— se resignó a excluir a la política del terreno de lo razonable que ellos exploraban; todos o casi todos supieron que, si se declaraba lo político como algo malo, extraño, «otro», ajeno a la razón y al discurso filosófico, si se enviaba lo político al diablo, literalmente, sería la misma razón la que zozobraría. Porque entonces no sería ya razón de la realidad y en la realidad, de una realidad humana que es plenamente política. Si no hay nada razonable en la existencia política de los hombres, la razón no es real, flota por los aires, y la filosofía tiene que refugiarse en los resquicios de lo Ideal y del Deber. Ninguna gran filosofía se ha resignado a esta postura, sobre todo si comienza por el proceso a la existencia cotidiana y caída y se empeña en alejarse del mundo; toda gran filosofía quiere comprender la realidad política para comprenderse a sí misma.

Pues bien, la política no revela su sentido más que si su objetivo —su *telos*— puede vincularse a la intención fundamental de la filosofía misma, al Bien y a la Felicidad. Los antiguos no comprendían que una Política —una filosofía política— pudiera comenzar por algo que no fuese una *teleología* del Estado, de la «cosa pública» situada ella misma en relación con el objetivo último de los hombres; así comienza la *Política* de Aristóteles: «Todo Estado tal como lo conocemos es una sociedad, la esperanza de un bien y su principio, como lo es toda asociación, ya que todas las acciones de los hombres tienen como fin lo que ellos juzgan que es un bien. Todas las sociedades tienen por tanto como objetivo alguna ventaja; y la que es la principal y encierra dentro de sí a las demás se propone la mayor ventaja posible. Se la llama Estado o sociedad». Lo político y lo ético se implican mutuamente gracias al «bien-vivir».

Si esto es así, reflexionar sobre la autonomía de lo político es buscar en la teleología del Estado su manera irreductible de contribuir a la humanidad del hombre. La *especificidad* de lo político no puede aparecer más que por medio de esta teleología; es la especificidad de un objetivo, de una intención. Por el bien político los hombres persiguen un bien que no podrían alcanzar de otro modo y ese bien es una parte de la razón y de la felicidad. Esa búsqueda y ese *telos* constituyen la «naturaleza» de la Ciudad; la naturaleza de la ciudad es su fin, lo mismo que «la naturaleza de cada cosa es su fin» (Aristóteles).

A partir de aquí, la filosofía política está decidida a buscar cómo ese *sentido* —que es «fin» y «naturaleza» del Estado— afecta al Estado como un *todo,* como un cuerpo completo; por tanto, buscar cómo la humanidad viene al hombre por medio del cuerpo político; la convicción fundamental de toda la filosofía política es que el ser «que, por su naturaleza y no por efecto del azar, existiera sin patria alguna, sería un individuo detestable, muy por encima o muy por debajo del hombre..., porque todo el que no tiene necesidad de los demás hombres o no puede decidirse a quedarse con ellos, es un dios o una especie de animal bruto; por eso la inclinación natural lleva a todos los hombres a este género de sociedad». El hecho de que el destino del hombre pase por un cuerpo, por un todo, por una Ciudad definida por su «deficiencia», prohíbe que comencemos por la *oposición* entre el Estado y el ciudadano. La óptica de la filosofía, por el contrario, es que el individuo no se hace humano más que en esa totalidad que es la «universalidad de los ciudadanos»; el umbral de la humanidad es el umbral de la ciudadanía, y el ciudadano no es ciudadano más que gracias a la Ciudad. Así es como la filosofía política va desde la Felicidad que todos los hombres buscan al fin propio de la Ciudad, de ésta a su naturaleza como totalidad suficiente, y de ésta al ciudadano. Porque «el Estado es el sujeto constante de la política y del gobierno», el movimiento del pensamiento propiamente político va de la Ciudad al ciudadano y no al revés: «Es ciudadano aquel que, en el país en que habita, es admitido en la jurisdicción y en la deliberación»; el ciudadano queda así caracterizado por el atributo del poder: «puesto que lo definimos por la participación en el poder público».

A su vez, la ciudadanía desarrolla las «virtudes» específicas de esta participación en el poder político; son las «virtudes» propias que regulan las relaciones del gobierno con los hombres libres y que son unas virtudes de obediencia distintas de la esclavitud, de la misma manera que el mandato de la ciudad digna de tal nombre es distinto del despotismo. De este modo el pensamiento político va de la ciudad a la ciudadanía y de ésta al civismo, y no en sentido inverso.

Tal es la disciplina de pensamiento que propone el modelo antiguo; tal es también la disciplina de pensamiento que debe imponerse todo individuo que quiera conquistar el derecho a hablar seriamente del mal político. Una meditación sobre la política que comenzase por la oposición entre el «filósofo» y el «tirano» y basase todo ejercicio de poder en la malicia de la voluntad de poder se encerraría para siempre en un moralismo con orientación nihilista; es menester que en su *primer* movimiento la reflexión política deje al margen la figura del «tirano» y la haga aparecer como la posibilidad terrible que ella no puede conjurar por el hecho de que los hombres son malos; pero no será ése el objeto de la ciencia política: «Convenía hablar en último lugar de la tiranía como de la peor de todas las depravaciones y la menos digna del nombre de

constitución. Por eso la hemos guardado para el final» (Aristóteles).

Pero la autonomía de lo político es algo más que ese vago destino comunitario del animal humano, que esa entrada del hombre en la humanidad a través de la ciudadanía; es más concretamente la especificidad del vínculo político en oposición al vínculo económico. Este segundo momento de la reflexión es fundamental para lo que luego diremos; porque el mal político será tan específico como ese vínculo y la terapia de ese mal.

Me parece que no es posible iniciar la crítica de la autenticidad de la vida política sin haber definido previamente la esfera política y haber reconocido la validez de la distinción entre lo político y lo económico. Toda crítica supone esta distinción y no la anula en lo más mínimo.

Pues bien, ninguna reflexión prepara mejor para este reconocimiento que la de Rousseau; buscar y encontrar en sí mismo la motivación más profunda del «contrato social» es encontrar al mismo tiempo el sentido de lo político como tal; una vuelta a Rousseau, prosiguiendo una vuelta a los antiguos —especialmente a la *Política* de Aristóteles—, creo que debe ofrecer la base y el telón de fondo a toda crítica del poder que no podría comenzar de cero.

La idea magnífica e invencible del *Contrato social* es que el cuerpo político nace de un acto virtual, de un acontecimiento que no es un suceso histórico, sino que aflora solamente en la reflexión. Este acto es un pacto: no un pacto de uno con otro, ni un pacto de abdicación en favor de un tercer contrayente —el soberano que, al no ser contrayente, sería absoluto—, sino un pacto de uno con todos, que constituye al pueblo como pueblo al constituirlo como Estado. Esta idea admirable, tan criticada y tan mal interpretada, es la ecuación de base de la filosofía, política: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y sigue siendo tan libre como antes». No es el trueque de la libertad salvaje por la seguridad, sino el paso a la existencia civil mediante la ley consentida por todos.

Se dirá todo lo que se quiera y todo lo que sea necesario contra la abstracción, contra el idealismo, contra la hipocresía de este pacto —y será verdad también, en su terreno y en su orden—; pero hay que reconocer de antemano en ese pacto el acto fundador de la nación; ninguna dialéctica económica podría engendrar ese acto fundador; es ese acto fundador el que constituye a lo político como tal.

¿No tuvo lugar ese pacto? Precisamente pertenece a la naturaleza del consentimiento político, que constituye la unidad de la comunidad humana orientada y organizada por el Estado, el no poder ser recuperada más que en un acto que no haya tenido lugar, en un contrato que no haya sido hecho, en un pacto implícito y tácito que no aparezca más que en la toma de conciencia política, en la retrospectiva, en la reflexión.

Por eso mismo es tan fácil que se deslice la mentira en lo político; lo político está inclinado a la mentira porque el vínculo político tiene la realidad de la idealidad —esa idealidad es la de la igualdad de cada uno ante todos, «porque al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, y al ser la condición igual para todos, a nadie le interesa hacerla onerosa a los demás»—; pero antes de ser la hipocresía tras la que se oculta la explotación del hombre por el hombre, la igualdad ante la ley, la igualdad ideal de cada uno ante todos, es la *verdad* de lo político. Es ella la que constituye la *realidad* del Estado. Y al revés, la realidad del Estado, irreductible a los conflictos de clase, a la dinámica del dominio y de las alienaciones económicas, es el advenimiento de una legalidad que jamás se podrá reducir por completo a la proyección de los intereses de la clase dominante en la esfera del derecho; desde que hay Estado, cuerpo político, organización de la comunidad histórica, hay una realidad de esa idealidad y hay un punto de vista del Estado que jamás podrá coincidir por completo con el fenómeno de la dominación de clase. Si el Estado se redujese a la proyección ideal de los intereses de la clase dominante, no habría ya Estado político, sino poder despótico; pues bien, hasta el Estado más despótico sigue siendo Estado por el hecho de que algo del bien común de la universalidad de los ciudadanos pasa a través de la tiranía y trasciende el interés del grupo o de los grupos dominantes. Por eso, sólo la autonomía original de lo político puede explicar el uso hipócrita de la legalidad para cubrir la explotación económica; porque la clase dominante no sentiría la necesidad de proyectar sus intereses en la ficción jurídica, si esa ficción jurídica no fuera de antemano la condición de la existencia real del Estado. Para convertirse en Estado, una clase tiene que hacer penetrar sus intereses en la esfera de universalidad del derecho; ese derecho no podrá ocultar las relaciones de fuerza más que en la medida en que el poder mismo del Estado proceda a la idealidad del pacto.

No ignoro las dificultades de la noción de voluntad general, de soberanía, en Rousseau; Rousseau hablaba ya en el manuscrito de Ginebra del «abismo de la política en la constitución del Estado» (lo mismo que, en la constitución del hombre, la acción del alma sobre el cuerpo es el abismo de la filosofía); pero Rousseau no tiene la culpa de esas dificultades, que se deben a lo político como tal: un pacto que es un acto virtual y que constituye una comunidad real; una idealidad del derecho que legitima la realidad de la fuerza; una ficción dispuesta a cubrir la hipocresía de una clase dominante, pero que antes de dar ocasión a la mentira, fundamenta la libertad de los ciudadanos; una libertad que ignora los casos particulares, las diferencias reales de poder, las condiciones verdaderas de las personas, pero que tiene validez gracias a su misma abstracción: éste es propiamente el laberinto de lo político.

En el fondo Rousseau es Aristóteles; el pacto que engendra al cuerpo

político es, en lenguaje voluntarista y en el plano del pacto virtual (del «como si»), el *telos* de la Ciudad según los griegos. Donde Aristóteles dice «naturaleza», fin, Rousseau dice «pacto», «voluntad general»; pero es lo mismo fundamentalmente; se trata en ambos casos de la especificidad de lo político, reflejada en la conciencia filosófica. Rousseau reconoció el *acto* artificial de una sujetividad ideal, de una «persona pública», en donde Aristóteles veía una *naturaleza* objetiva; pero la voluntad general de Rousseau es objetiva y la naturaleza objetiva de Aristóteles es la del hombre que pretende la felicidad. El acuerdo básico de estas fórmulas aparece en su misma reciprocidad. En ambos casos, a través del *telos* de la ciudad y del *pacto* generador de la voluntad general, se trata de mostrar la coincidencia de una voluntad individual y pasional con la voluntad objetiva y política, es decir, de hacer pasar a la humanidad del hombre por la legalidad y las obligaciones civiles.

Rousseau es Aristóteles. Quizá habría que constatar que Hegel tampoco dijo otra cosa. Y esto es importante, porque Marx, como veremos, procedió a la crítica del Estado burgués y, según creía, de todo Estado, a través de la *Política del derecho* de Hegel. En ese caso, sería todo el pensamiento político de Occidente, jalonado por Aristóteles, Rousseau y Hegel, el que invocaría la crítica marxista.

Cuando Hegel ve en el Estado la razón realizada en el hombre no piensa en tal Estado, ni en cualquier Estado, sino en esa realidad que se manifiesta a través de los Estados empíricos y a la que acceden las naciones cuando cruzan el umbral de la organización como Estados modernos, con sus órganos diferenciados, con una constitución, con una administración, etc., y acceden a la responsabilidad histórica en el marco de las relaciones de Estado a Estado. Comprendido de esta forma, el Estado aparece como lo que desean las voluntades para realizar su libertad, a saber, una organización razonable, universal, de la libertad. Las fórmulas más extremas, las más escandalosas, de Hegel sobre el Estado, que Eric Weil recogía hace poco en su libro sobre *Hegel et l'État*[1], tienen que comprenderse como la expresión límite, como la avanzadilla de un pensamiento que ha decidido situar todas sus recriminaciones en el interior y no en el exterior de la realidad política plenamente reconocida. A partir de esta expresión límite hay que comprender todo lo que puede decirse contra el Estado y contra la necia *pretensión* que se apodera de su *intención* razonable.

[1] «Si la sociedad es la base, la materia ni mucho menos informe del Estado, la razón consciente de sí está por completo de lado del Estado; fuera de él puede haber moral concreta, tradición, trabajo, derecho abstracto, sentimiento, virtud, pero no puede haber razón. Sólo el Estado piensa, sólo el Estado puede ser pensado totalmente (p. 68). Se leerá la definición del Estado, *ibid.*, p. 45.

II. *El poder y el mal*

Se da una alienación política específica, porque lo político es autónomo. Es ahora esta otra cara de la paradoja la que vamos a iluminar.

El meollo del problema consiste en que el Estado es Voluntad. Puede subrayarse tanto como se quiera la racionalidad que le viene a la historia por la política. Es verdad; pero si el Estado es razonable en su intención, lo cierto es que avanza a través de la historia a golpe de decisiones. No es posible no hacer entrar en la definición de lo político la idea de *decisiones de alcance histórico,* es decir, que cambian de forma duradera el destino del grupo humano que ese Estado organiza y dirige. Lo político es organización razonable, la política es decisión: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir. Lo político no se da sin la política.

Lo político adquiere sentido *a posteriori,* en la reflexión, en la «retrospección»; la política se juega en cada momento en la «prospección», en el proyecto, es decir, en un desciframiento incierto de los sucesos contemporáneos y al mismo tiempo en la firmeza de las resoluciones. Por eso, si la función política, si *lo* político existe sin intermitencias, puede decirse en cierto sentido que *la* política no existe más que en los grandes momentos, en las «crisis», en los «torbellinos», en las encrucijadas de la historia.

Pero si no es posible definir lo político sin incluir en él el momento voluntario de la decisión, tampoco es posible hablar de «decisión política» sin reflexionar sobre el poder.

De lo político a la política se pasa del advenimiento a los acontecimientos, de la soberanía al soberano, del Estado al gobierno, de la Razón histórica al Poder.

Así es como se manifiesta la especificidad de lo político en la especificidad de sus medios; el Estado, considerado desde el punto de vista de la política, es la instancia que tiene el monopolio de la represión física legítima; el adjetivo «legítimo» atestigua que la definición del Estado por su medio específico remite a la definición del mismo Estado por su fin y por su forma; pero, aunque el Estado llegara alguna vez por ventura a identificarse con su fundamento de legitimidad —por ejemplo, convirtiéndose en autoridad de la ley—, ese Estado seguiría siendo monopolio de la represión, seguiría siendo poder de algunos sobre todos, seguiría acumulando una legitimidad, es decir, un poder moral de exigir y una violencia sin apelación, es decir, un poder físico de reprimir.

Es así como llegamos a la idea misma de *la* política en toda su extensión; diremos que es el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder; y siguiendo adelante, llamaremos política a toda actividad que tenga la finalidad o simplemente el efecto de influir en el reparto del poder[2].

[2] MAX WEBER llama política al «conjunto de esfuerzos dirigidos a participar del poder, o a influir en el reparto del poder, bien dentro del Estado bien entre los Estados» *(Politik als Beruf).*

Es la política —la política definida en relación con el poder— la que plantea el problema del mal político. Hay un problema del mal político porque hay un problema específico del poder.

No es que el poder sea el mal. Pero el poder es una dimensión del hombre eminentemente sujeta al mal; quizá sea en la historia donde se presenta la mayor ocasión del mal y la mayor demostración del mal. Y eso porque el poder es algo muy grande, porque el poder es el instrumento de la racionalidad histórica del Estado. No hay que olvidar nunca esta paradoja.

Este mal específico del poder ha sido reconocido por los mayores pensadores políticos en su conjunto de forma impresionante. Los profetas de Israel y el Sócrates de *Gorgias* coinciden exactamente en este punto; el *Príncipe* de Maquiavelo, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* por Marx, el *Estado y la Revolución* de Lenin —y... el informe Jruschev, ese extraordinario documento sobre el mal en la política— dicen en el fondo la misma cosa, aunque en unos contextos teológicos y filosóficos radicalmente diferentes. Esta misma convergencia atestigua la estabilidad de la problemática política a través de la historia y, gracias a esta estabilidad, *comprendemos* esos textos como una verdad para todos los tiempos.

Es curioso cómo la profecía bíblica escrita más antigua, la de Amós, denuncia fundamentalmente crímenes políticos y no faltas individuales[3]. En donde uno se sentiría tentado a ver solamente una supervivencia de la idea ya caduca de pecado colectivo, anterior a la individualización de la pena y de la culpa, hay que saber discernir la denuncia del mal político como mal del poder; es la existencia política del hombre la que le da al pecado su dimensión histórica, su fuerza de devastación y, me atrevería a decir, su grandeza. La muerte de Jesús, como la de Sócrates, pasa por un acto político, por un proceso político; es una instancia política, la misma que asegura con su orden y su tranquilidad el éxito histórico de la *humanitas* y la *universalitas,* es el poder político romano el que levantó la cruz: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato».

Así el pecado se muestra en el poder y el poder descubre la verdadera naturaleza del pecado que no es placer, sino orgullo del poder, mal del tener y del poder.

El *Gorgias* dice lo mismo; podemos incluso afirmar que la filosofía socrática y platónica nació en parte de una reflexión sobre el «tirano», es decir, sobre el poder sin ley y sin consentimiento por parte de los súbditos.

[3] Am 1,3-15: «...por haber machacado con trillos de hierro a Galaad..., por haber deportado poblaciones enteras para entregarlas a Edom..., por haber perseguido con espada a su hermano, ahogando toda piedad..., por haber reventado a las mujeres en cinta de Galaad para ensanchar su territorio, yo no revocaré mi decisión».

¿Cómo es posible el tirano —lo contrario al filósofo—? Esta cuestión toca en carne viva a la filosofía, ya que la tiranía no es posible sin una falsificación de la *palabra,* es decir, de ese poder, humano por excelencia, de *decir* las cosas y de comunicar con los hombres. Toda la argumentación de Platón en el *Gorgias* se basa en esta conjunción entre la perversión de la filosofía que representa la sofística y la perversión de la política que representa la tiranía. La tiranía y la sofística forman una pareja monstruosa. Y así Platón descubre un aspecto del mal político, diferente del poder, pero estrechamente ligado a él: el «halago», o sea, el arte de obtener la persuasión por otros medios distintos de la verdad; de este modo hace ver la relación entre la política y la no-verdad. Esto va mucho más lejos, si es cierto que la palabra es el ambiente, el elemento de la humanidad, el *logos* que hace al hombre semejante al hombre y fundamenta la comunicación; la mentira, el halago, la no-verdad —males políticos por excelencia— destruyen así al hombre en su origen, que es palabra, discurso, razón.

He aquí, pues, una doble meditación sobre el orgullo del poder y sobre la no-verdad, que revela en ellos unos males ligados a la esencia de la política.

Pues bien, encuentro esta misma meditación en esas dos grandes obras de la filosofía política: *El Príncipe* de Maquiavelo y *El estado y la Revolución,* que demuestran la permanencia de la problemática del poder a través de la variedad de los regímenes, la evolución de las técnicas y las transformaciones de los condicionamientos económicos y sociales. La cuestión del poder, de su ejercicio, de su conquista, de su defensa, de su extensión, tiene una extraña estabilidad y haría creer de buena gana en la permanencia de una naturaleza humana.

Se ha hablado mucho del mal del «maquiavelismo»; pero si queremos tomar en serio, como es debido, el *Príncipe,* descubriremos que no es fácil eludir su problemática, que es propiamente la instauración de un nuevo poder, de un nuevo Estado. El *Príncipe* es la lógica implacable de la acción política; es la lógica de los medios, la pura técnica de la adquisición y de la conservación del poder; esta técnica está dominada por completo por la relación política esencial amigo-enemigo, pudiendo ser el enemigo exterior o interior, el pueblo, la nobleza, el ejército o los consejeros, y pudiendo convertirse todo amigo en enemigo y al revés; toca su música en un amplio teclado que va del poder militar a los sentimientos de temor y de gratitud, de venganza y de fidelidad. El *Príncipe,* conociendo todos los resortes del poder, la inmensidad, la variedad y los arpegios de su teclado, será estratega y psicólogo, *león* y *zorro.* De esta forma Maquiavelo planteaba el verdadero problema de la violencia política, que no es el de la vana violencia, el de la arbitrariedad y el frenesí, sino el de la violencia calculada y limitada, medida por el proyecto mismo de establecer un Estado duradero. Puede decirse

seguramente que por este cálculo la violencia instauradora se somete al juicio de la legalidad instaurada; pero esta legalidad instaurada, esta «república», está marcada desde su origen por la violencia que ha triunfado. Así es como han nacido todas las naciones, todos los poderes y todos los regímenes; su nacimiento violento ha sido reabsorbido en la nueva legitimidad que les ha dado cuna, pero esta nueva legitimidad conserva algo de lo contingente, de lo propiamente histórico, que su nacimiento violento no cesa de comunicarle.

Así pues, Maquiavelo puso de manifiesto la relación entre la política y la violencia; ahí está su probidad, su veracidad.

Marx y Lenin, unos siglos más tarde, volvían sobre un tema que podemos llamar platónico: el problema de la «conciencia mentirosa». En efecto, me parece que lo más interesante de la crítica marxista de la política y del Estado hegeliano no es su explicación del Estado por las relaciones de poder entre las clases, y por tanto la reducción del mal político a un mal económico-social, sino la descripción de ese mal como mal específico de la política; creo incluso que la mayor desdicha que afecta a toda la obra del marxismo-leninismo y que pesa sobre los regímenes que ha engendrado el marxismo es esta reducción del mal político al mal económico; de ahí la ilusión de que una sociedad liberada de las contradicciones de la sociedad burguesa se verá también libre de la alienación política. Pues bien, lo esencial de la crítica de Marx[1] es que el Estado no es lo que pretende ser y que no lo puede ser. ¿Qué es lo que él pretende ser? Si Hegel tiene razón, el Estado es la conciliación, la conciliación en una esfera superior de los intereses y de los individuos, inconciliables en el nivel de lo que Hegel llama la sociedad civil y que nosotros llamaríamos el plano económico-social. El mundo incoherente de las relaciones privadas se ve dirigido y racionalizado por la instancia superior del Estado. El Estado es el mediador y así es la razón. Y cada uno de nosotros alcanza su libertad como un derecho a través de la instancia del Estado. Políticamente es como me hago libre. En este sentido dice Hegel que el Estado es representativo: existe en la *representación* y el hombre se representa en él. Lo esencial de la crítica de Marx es la denuncia de una *ilusión* en esas pretensiones: el Estado no es el verdadero mundo del hombre, sino un mundo *distinto* y un mundo irreal; no resuelve las contradicciones reales más que con un derecho ficticio, que está a su vez en contradicción con las relaciones reales entre los hombres.

A partir de esta *mentira* esencial, de esta discordancia entre la pretensión y el ser verdadero, vuelve a encontrarse Marx con el problema de la violencia. Porque la soberanía, al no ser cuestión del pueblo en su realidad concreta sino otro mundo soñado, está obligada a buscarse el apoyo de un soberano real, concreto, empírico. El idealismo del derecho no se

[1] Cf. J. Y. CALVEZ, *La Pensée de Karl Marx,* el capítulo sobre la alienación política.

mantiene en la historia más que por el realismo de la arbitrariedad del príncipe. Eso es la esfera política, que se divide entre el *ideal* de la soberanía y la *realidad* del poder, entre la soberanía y el soberano, entre la constitución y el gobierno, y hasta la policía. Poco importa que Marx no haya conocido más que la monarquía constitucional; la disociación entre la constitución y el monarca, entre el derecho y la arbitrariedad, es una contradicción *interna* de todo poder político. Esto es también verdad en la República. Acordaos cómo el año pasado nos robaron la voz por medio de hábiles políticas que le dieron de hecho la vuelta al poder en contra de la soberanía del cuerpo electoral; el soberano siempre tiende a estafar a la soberanía: ése es el mal político esencial. Ningún Estado existe sin un gobierno, sin una administración, sin una policía; por eso este fenómeno de la alienación política afecta a todos los regímenes, a través de todas las formas constitucionales; es la sociedad política la que lleva consigo esta contradicción externa entre una esfera ideal de las relaciones de derecho y una esfera real de las relaciones comunitarias, así como la contradicción interna entre la soberanía y el soberano, entre la constitución y el poder, y en definitiva la policía. Soñamos con un Estado en el que se resuelva la contradicción radical que existe entre la universalidad buscada por el Estado y la particularidad y la arbitrariedad que le afectan en realidad; el mal está en que ese sueño es inalcanzable.

Desgraciadamente Marx no vio el carácter autónomo de esta contradicción; vio en ella una simple superestructura, es decir, la trasposición a un plano sobreañadido de las contradicciones que pertenecen al plano inferior de la sociedad capitalista y finalmente un efecto de la oposición de clases; entonces el Estado no es ya más que el instrumento de la violencia de clase, mientras que el Estado tiene quizá siempre un designio, un proyecto que supera las clases, y su propio maleficio es la contrapartida de ese gran designio. Al reducirse así el Estado a un medio de opresión de la clase dominante, la ilusión del Estado de ser la conciliación universal no es ya más que un caso particular de ese vicio de las sociedades burguesas que no pueden soportar su propia deficiencia ni resolver su contradicción más que evadiéndose al sueño del derecho.

Creo que hay que mantener, contra Marx y Lenin, que la alienación política no puede reducirse a ninguna otra, sino que es constitutiva de la existencia humana y, en este sentido, que el modo de existencia política lleva consigo la escisión entre la vida abstracta del ciudadano y la vida concreta de la familia y del trabajo. También creo que así se salva lo mejor de la crítica marxista, que coincide con la crítica maquiaveliana, platónica y bíblica del poder.

Para probarlo nos basta con el informe Jruschev; lo que me parece fundamental es que la crítica que allí se hace de Stalin no tiene sentido más que si la alienación de la política es una alienación autónoma, irreductible

a la de la sociedad económica. Si no, ¿cómo se puede criticar a Stalin y seguir aprobando la economía socialista y el régimen soviético? No hay informe Jruschev posible sin una crítica del poder y de los vicios del poder. Pero como el marxismo no deja sitio para una problemática autónoma del poder, hay que replegarse en la anécdota y en la crítica moralizante. Togliatti habló más de la cuenta el día que dijo que las explicaciones del informe Jruschev no le satisfacían y que se preguntaba cómo había sido posible el fenómeno Stalin en el régimen socialista. La respuesta no se la podía dar él mismo, ya que no puede proceder más que de una crítica del poder socialista que está aún por hacer y que quizá no pueda hacerse dentro del marco del marxismo, al menos *en cuanto que el marxismo reduce todas las alienaciones a la alienación económica y social.*

Me gustaría que quedase claro una vez para siempre que el tema del mal político, que acabamos de desarrollar, no constituye ni mucho menos un «pesimismo» político ni justifica ningún «derrotismo» político. Las etiquetas pesimistas y optimistas deben prescribirse por otra parte en la reflexión filosófica; el pesimismo y el optimismo son humores y sólo importan a la caracteriología; aquí no tienen ningún lugar. Pero, sobre todo, la *lucidez* ante el mal del poder no puede separarse de una reflexión total sobre la política; pues bien, esta reflexión revela que la política no puede ser el lugar del mal mayor más que en virtud de su lugar eminente en la existencia humana. La grandeza del mal político está hecha a la medida de la existencia política del hombre; más que cualquier otra, una meditación sobre el mal político que lo relacionase con el mal radical tiene que ir indisociablemente unida a una meditación sobre el significado radical de la política. Toda condenación de la política como mala es en sí misma mentirosa, malévola, depravada, si deja de situar esta descripción en la dimensión del animal político. El análisis de lo político, como racionalidad en marcha del hombre, no queda abolido, sino continuamente presupuesto en la meditación sobre el mal político. Por el contrario, el mal político no es serio más que por ser el *mal* de esa racionalidad, el mal específico de esa magnitud específica.

En particular, la crítica marxista del Estado no suprime el análisis de la soberanía hecho desde Rousseau hasta Hegel, sino que presupone la verdad de este análisis. Si no hay verdad en la voluntad general (Rousseau), si no hay teleología de la historia a través de la «insociable sociabilidad» y por medio de esa «astucia de la razón» que es la racionalidad política (Kant), si el Estado no es «representativo» de la humanidad del hombre, entonces el mal político no es grave. Precisamente *porque* el Estado es una cierta expresión de la racionalidad de la historia, una victoria sobre las pasiones del hombre privado, sobre los intereses «civiles» y hasta sobre los intereses de clase, es por lo que es la dimensión humana más expuesta, la más amenazada, la más proclive al mal.

El «mal» político es, en sentido propio, la locura de la grandeza, es decir, la locura de lo que es grande: ¡grandeza y culpabilidad del poder!

Entonces el hombre no puede eludir la política, so pena de eludir su propia humanidad. A través de la historia y por la política el hombre se ve confrontado con *su* grandeza y *su* culpabilidad.

¿Cómo deducir un «derrotismo» poítico de esta lucidez? Es más bien a la *vigilancia* política a lo que conduce esta reflexión. Es aquí donde la reflexión, al final de su rodeo, vuelve a la actualidad y da el paso de la crítica a la práctica.

III. El problema del poder en régimen socialista

Si es exacto nuestro análisis de la paradoja del poder, si el Estado es a la vez más racional que el individuo y más pasional que él, el mayor problema de la democracia es entonces el del *control* del Estado por el pueblo. Este problema del control del Estado es un problema tan irreductible como lo es la racionalidad del Estado a la historia económico-social y su malicia con las contradicciones de las clases. Este problema del control del Estado consiste en esto: inventar las técnicas institucionales especialmente destinadas a hacer posible el ejercicio del poder y hacer imposible el abuso del poder. La noción de «control» procede directamente de la paradoja central de la existencia política del hombre; es la resolución *práctica* de esta paradoja; se trata realmente de que el Estado sea y de que no sea demasiado; se trata de que dirija, de que organice y decida, para que pueda ser el mismo animal político; pero se trata de que el tirano se haga improbable.

Sólo una filosofía política que haya reconocido la especificidad de lo político —la especificidad de su función y la especificidad de su mal—, está en situación de plantear correctamente el problema del control político.

Por eso la reducción de la alienación política a la alienación económica me parece que es el punto débil del pensamiento político del marxismo. Esta reducción de la alienación política ha conducido en efecto al marxismo-leninismo a sustituir el problema del control del Estado por otro problema, el del *debilitamiento* del Estado. Esta sustitución me parece desastrosa; trasladada a un futuro indeterminado el fin del mal del Estado, mientras que el problema político práctico verdadero es el de la limitación de ese mal en el presente; una escatología de la inocencia ocupa el lugar de una ética de la violencia limitada; por eso mismo la tesis del debilitamiento del Estado, al prometer demasiado, pero para más tarde, tolera igualmente demasiado, pero ahora; la tesis del debilitamiento futuro del Estado sirve de cobertura y de excusa a la perpetuación del terrorismo; por una maléfica paradoja, la tesis del carácter provisional del Estado se convierte en la

mejor justificación para la prolongación sin fin de la dictadura del proletariado y pone las bases para el totalitarismo.

Pues bien, hay que comprender bien que la teoría del debilitamiento del Estado es una consecuencia lógica de la reducción de la alienación política a la alienación económica; si el Estado es solamente un órgano de *represión* que procede de los antagonismos de clase y expresa la dominación de una clase, el Estado desaparecerá con las últimas secuelas de la división de la sociedad en clases.

Pero la cuestión está en saber si el fin de la apropiación privada de los medios de producción puede traer consigo el fin de *todas* las alienaciones. Quizá la apropiación misma no sea más que una forma privilegiada del poder del hombre sobre el hombre; quizá el dinero mismo no sea más que un medio de dominación entre otros; quizá sea el mismo espíritu de dominación el que se expresa tanto en la explotación por dinero, como en la tiranía burocrática, como en la dictadura intelectual, como en el clericalismo.

Sea lo que fuere de la unidad oculta de todas las alienaciones, que no es objeto de esta reflexión, la reducción de la forma política a la forma económica es indirectamente responsable del mito del debilitamiento del Estado.

Es verdad que Marx, Engels y Lenin intentaron elaborar esta teoría sobre una base experiencial; la Commune de Paris fue interpretada por ellos como una promesa y un comienzo de verificación experimental de la tesis del debilitamiento del Estado; demuestra a sus ojos que la dictadura del proletariado puede ser perfectamente una cosa distinta de la simple transferencia del poder represivo del Estado a otras manos, y ser más bien la demolición de la máquina del Estado en cuanto «*fuerza especial*» de represión; si el pueblo armado sustituye al ejército permanente, si la policía puede revocarse en cualquier momento, si la burocracia es desmantelada como cuerpo organizado y reducida a la condición asalariada más baja, entonces la fuerza general de la mayoría del pueblo reemplaza a la fuerza especial de represión del Estado burgués y el comienzo del debilitamiento del Estado coincide con la dictadura del proletariado. Como dice Lenin, «es imposible pasar del capitalismo al socialismo sin volver un poco al democratismo primitivo»; así pues, el debilitamiento del Estado es contemporáneo a la dictadura del proletariado, en la medida en que éste es una revolución verdaderamente popular, que rompe los órganos represivos del Estado burgués. Marx puede incluso decir: «La Commune no era un Estado en el sentido propio de la palabra».

En el pensamiento de Marx y de Lenin, por consiguiente, la tesis del debilitamiento del Estado no es una tesis hipócrita, sino sincera. Pocos hombres han esperado tan poco del Estado como los grandes marxistas: «Mientras que el proletariado siga teniendo necesidad de un Estado, dice la

Carta a Bebel, no será por su libertad, sino para reprimir a sus adversarios; el día en que sea posible hablar de libertad, el Estado dejará de existir como tal».

Pero si el debilitamiento del Estado es el criterio de salud de la dictadura del proletariado, se plantea con crueldad la cuestión: ¿por qué, *de hecho,* no coincidió el debilitamiento del Estado con la dictadura del proletariado?, ¿por qué, de hecho, el Estado socialista reforzó el poder del Estado hasta el punto de verificar el axioma que Marx creía verdadero tan sólo de las revoluciones burguesas: «Todas las convulsiones no han logrado más que perfeccionar esta máquina, en vez de romperla» *(Dieciocho Brumario)*?

Intentar responder a esta cuestión es también darle al informe Jruschev la base que le falta, puesto que es explicar cómo fue posible el fenómeno Stalin en el régimen socialista.

Mi hipótesis de trabajo, tal como la propone la reflexión anterior, es que Stalin fue posible *porque* no se reconoció la permanencia de la problemática del poder en el paso de la sociedad antigua a la nueva, porque se creyó que el fin de la explotación económica implicaba necesariamente el fin de la represión política, porque se creyó que el Estado era provisional, porque se sustituyó el problema del debilitamiento del Estado por el de su control.

En resumen, mi hipótesis de trabajo es que el Estado no *puede* debilitarse y que, al no poder debilitarse, *debe* ser controlado por una técnica institucional especial.

Me parece que hay que ir más lejos todavía y decir que el Estado socialista requiere, más aún que el Estado burgués, un control popular vigilante, precisamente porque su racionalidad es mayor y porque extiende el cálculo, la previsión, a ciertos sectores de la existencia humana, dejados en otros sitios o en otros tiempos al azar y a la improvisación; la racionalidad de un Estado planificador que intenta suprimir a largo plazo los antagonismos de las clases y que pretende incluso acabar con la división de la sociedad en clases, es mayor, así como es mayor su poder y los medios ofrecidos a la tiranía.

Me parece que debería ser tarea de una crítica del poder socialista destacar con toda lucidez y con toda lealtad las nuevas posibilidades de alienación política ligadas incluso a la lucha contra la alienación económica y al reforzamiento del poder del Estado que ha emprendido esa lucha.

He aquí algunas direcciones por las que podría comprometerse esta reflexión sobre el poder en un régimen socialista:

1. Habría que ver ante todo en qué medida la «administración de las cosas» es necesariamente un «gobierno de las personas» y en qué medida el progreso en la administración de las cosas suscita un aumento del poder político del hombre sobre el hombre.

Por ejemplo, la planificación implica una opción de carácter económico

relativa al orden de prioridad en la satisfacción de las necesidades y a la actuación de los medios de producción; pero esta opción es inmediatamente algo *más* que económica; es función de una política general, es decir, de un proyecto a largo plazo relativo a la orientación de la comunidad humana metida en la experiencia de la planificación; la proporción entre la parte invertida y la parte consumida, la proporción entre los bienes de cultura y los bienes materiales en el equilibrio general del plan, provienen de una «visión estratégica global», en la que la economía se inserta en la política. Un plan es una técnica puesta al servicio de un proyecto global, de un proyecto civilizador animado por unos valores implícitos, en resumen, de un proyecto que concierne en último análisis a la humanidad misma del hombre. Por eso lo político es el alma de lo económico, en cuanto que expresa el *querer* y el *poder.*

La administración de las cosas no puede por tanto sustituir al gobierno de las personas, ya que la técnica razonable de la ordenación de las necesidades y de los trabajos del hombre, a escala macroscópica del Estado, no puede liberarse de todo contexto ético-cultural. Por eso es el poder político el que, en última instancia, combina las escalas de preferencia y las posibilidades tecnológicas, las aspiraciones latentes de la comunidad humana y los medios descubiertos por el conocimiento de las leyes económicas. Esta articulación entre la ética y la técnica en la «tarea» de planificación es la razón fundamental por la que la administración de las cosas *implica* el gobierno de las personas.

2. Habría que mostrar a continuación cómo este reforzamiento del poder del Estado, ligado a la extensión de las competencias del Estado socialista respecto al Estado burgués, desarrolla *posiciones de abuso que le son propias en cuanto Estado socialista.* Eso sería la actuación de la idea anteriormente desarrollada, de que el Estado más racional tiene más ocasiones de ser pasional.

Ya Engels señalaba en el *Anti-Dühring* que la organización de la producción seguirá siendo autoritaria y represiva incluso después de la expropiación de los expropiadores, mientras que dure la antigua división del trabajo y las otras alienaciones que convierten el trabajo en una carga y no en un gozo. La distribución y la asignación de un trabajo, cuando éste no es espontáneo, sigue estando relacionada con la constricción y esta constricción está precisamente ligada al paso del azar a la racionalidad.

La tentación del trabajo forzado se convierte así en una de las mayores tentaciones del Estado socialista; pues bien, este Estado es el que tiene menos defensas frente a esta tentación, ya que la planificación le da también el monopolio *económico* de la constricción psicológica (cultura, prensa, propaganda: englobado todo ello en el plan y por tanto *económicamente* determinados por el Estado). El Estado socialista tendrá entonces a su disposición todo el arsenal de medios, incluidos los medios

psicológicos, que van desde el estímulo y la emulación hasta la deportación.

A estas ocasiones de abuso que da la organización de los medios de producción se añade la tentación de vencer las resistencias irracionales por otros medios más rápidos que la discusión y la educación; el Estado razonable tropieza en efecto con resistencias de toda clase; unas proceden del fenómeno de supervivencia (bien descrito por los marxistas chinos en particular y por Lenin en la *Enfermedad infantil del comunismo)*; estas resistencias son típicas de los campesinos y de los pequeños burgueses; la psicología de los ejecutantes no sigue el ritmo de los tecnócratas, sino que sigue adaptada a las antiguas situaciones; aparecen así resistencias de carácter psicológico que no carecen de interés, pero que están apegadas a condiciones económicas ya superadas. Pero no todas las resistencias se acomodan a esta explicación por la supervivencia. El Estado planificador tiene un proyecto más amplio y más lejano que el individuo, cuyo interés es inmediato, limitado al horizonte de su muerte, y todo lo más al de sus hijos; el Estado, sin embargo, cuenta por generaciones; como el Estado y el individuo no tienen la misma longitud de onda temporal, el individuo desarrolla ciertos intereses que no están naturalmente de acuerdo con los del Estado. Se conocen bien por lo menos dos manifestaciones de este desnivel entre el objetivo del Estado y el del ciudadano: la una se refiere a la distribución entre inversión y consumo inmediato, la otra concierne a la determinación de las normas y de las cadencias en la producción. Los micro-intereses de los individuos y las macrodecisiones del poder están en tensión constante y esta tensión desarrolla una dialéctica de reivindicación individual y de constricción estatal, que es ocasión de abusos.

Hay por tanto tensiones y contradicciones que no tienen nada que ver con la apropiación privada de los medios de producción, algunas de las cuales se derivan incluso del nuevo poder del Estado.

Finalmente, el Estado socialista es un Estado más ideológico que el Estado «liberal»; puede asumir los viejos sueños de unificación del terreno de la verdad en una ortodoxia que englobe todas las manifestaciones del saber y todas las expresiones de la palabra humana; con el pretexto de la disciplina revolucionaria y de la eficacia tecnocrática, puede justificar una total militarización de los espíritus; puede hacerlo, es decir, tiene la tentación y los medios para hacerlo, ya que tiene el monopolio de los recursos para la subsistencia.

Todas estas reflexiones convergen hacia la misma conclusión: si el Estado socialista no suprime, sino que renueva la problemática del Estado —si hace progresar la racionalidad y si aumenta las ocasiones de perversión—, el problema del *control* democrático del Estado es más urgente todavía en el régimen socialista que en el capitalista y el mito del *debilitamiento* del Estado es un obstáculo para el estudio sistemático de este problema.

3. La tercera tarea de una crítica del poder en el régimen socialista sería entonces repetir la crítica del Estado liberal a la luz de esta idea del control democrático, a fin de discernir qué disposiciones institucionales de ese Estado eran independientes del fenómeno de dominación de clase y específicamente apropiadas a la limitación del abuso de poder. Esta crítica no podía hacerse desde luego en la fase propiamente crítica del socialismo; el Estado liberal tenía que parecer casi fatalmente como un medio hipócrita de permitir la explotación económica; el discernimiento entre instrumento de dominación de una clase y control democrático en general se impone actualmente, tras la amarga experiencia del stalinismo; quizá el marxismo contenga en sí mismo el principio de esta revisión, cuando enseña que una clase en su fase ascendente ejerce una función *universal;* inventando el problema de los controles democráticos, los «filósofos» del siglo XVIII inventaron el verdadero *liberalismo,* que supera sin duda el destino de la burguesía. No es que esos controles agiten su significación duradera en su uso momentáneo, por el hecho de que la burguesía los necesite para limitar el poder monárquico y feudal y facilitar su propia ascensión. En su intención más honda, la política liberal comprendía un elemento de universalidad, ya que se inspiraba en la problemática *universal* del Estado, por encima de la forma del Estado burgués. Por eso mismo es posible una recuperación de esta política liberal en un contexto socialista.

Me gustaría poner algunos ejemplos de este *discernimiento* aplicado a las estructuras del Estado liberal, de esta división entre los aspectos «universales» y los aspectos «burgueses» de estas estructuras. Los presentaré de forma problemática, ya que nos encontramos aquí en el término práctico de una crítica del poder socialista, de la que no hemos hecho más que afianzar los primeros pasos:

a) La independencia del «juez» ¿no es acaso la primera condición de un recurso permanente contra el abuso del poder? Me parece que el juez es un personaje que debe estar voluntariamente situado, por el consentimiento de todos, al margen de los conflictos fundamentales de la sociedad. La independencia del juez, se dirá, es una abstracción. Precisamente, la sociedad requiere para su respiración humana una función «ideal», una abstracción querida, concertada, en la que proyecte su ideal de la legalidad, que legitime la realidad del poder. Sin esta proyección, en la que el Estado se representa a sí mismo en cuanto legítimo, el individuo estaría a merced del Estado y el propio poder no tendría protección alguna contra su propia arbitrariedad. Es evidente que los procesos de Moscú, de Budapest, de Praga y de otros sitios fueron posibles porque la independencia del juez no estaba técnicamente asegurada ni ideológicamente fundada en una teoría del juez en cuanto hombre fuera de clase, en cuanto abstracción con aspecto humano, en cuanto ley encarnada. Stalin fue posible porque siempre hubo jueces que juzgaron según su decreto.

b) El acceso de los ciudadanos a las fuentes de información, de conocimiento, de ciencia, independientes de las del Estado, ¿no es la segunda condición de un recurso permanente contra el abuso del poder? El Estado moderno, como hemos visto, decide el sentido de la vida, desde que oriente económicamente todas las opciones del hombre por sus macrodecisiones de planificación; pues bien, ese poder será cada vez menos fácil de distinguir de un poder totalitario, si los ciudadanos no pueden *formarse por sí mismos una opinión,* relativa a la naturaleza y a la importancia de esas macrodecisiones.

El Estado planificador requiere, más que cualquier otro, la contrapartida de una *opinión pública* en el sentido fuerte de la palabra, es decir, un público que tenga opiniones y una opinión que tenga una expresión pública. Ya vemos lo que esto implica: una prensa que pertenezca a sus lectores y no al Estado y que tenga constitucional y económicamente garantizada la libertad de información y de expresión; Stalin fue posible porque ninguna opinión pública podía comenzar su crítica. Ha sido incluso el Estado post-staliniano el único que ha podido decir que Stalin era malo, no el pueblo.

El ejercicio independiente de la justicia y la formación independiente de la opinión son los dos pulmones de un Estado políticamente sano. Sin ellos, se presenta la asfixia.

Estas dos nociones son tan importantes que ha sido sobre ellas donde se ha realizado la ruptura del stalinismo; la rebelión ha cristalizado en la noción de *justicia* y de *verdad;* esto explica el papel de los intelectuales en la revolución fallida de Hungría y en la revolución lograda de Polonia; si los intelectuales, los escritores, los artistas han jugado un papel decisivo en estos acontecimientos ha sido porque lo que estaba en juego no era lo económico ni lo social, a pesar de la miseria y de los salarios bajos, sino lo propiamente político; más exactamente, lo que estaba en juego era la nueva «alienación» política que infectaba al poder socialista. Pues bien, como sabemos desde el *Gorgias,* el problema de la alienación política es el problema de la no-verdad; lo hemos aprendido además de la crítica marxista al Estado burgués, que se sitúa por completo en el terreno de la *no-verdad,* del ser y de la apariencia, de la mistificación, de la mentira. Aquí es precisamente donde el intelectual en cuanto tal está metido en la política: el intelectual se ve puesto al frente de una revolución y no solamente en sus filas, desde que el objetivo de esa revolución es más político que económico, desde que esa revolución concierne a la relación del poder con la verdad y con la justicia.

c) Me parece además que la democracia del trabajo requiere cierta dialéctica entre el Estado y los consejos obreros; como hemos visto, los intereses a largo plazo de un Estado, incluso prescindiendo del dinero, no coinciden inmediatamente con los de los trabajadores; esto es evidente en

el período socialista, en el sentido preciso de la palabra, es decir, en una fase de desigualdad de salarios y de especialización profesional que enfrenta a los manuales con los cuadros, los directores, los intelectuales; y también es evidente en el período de industrialización rápida, y hasta forzada. Por consiguiente, sólo una organización de las tensiones entre el Estado y los sindicatos que representan los diversos intereses de los trabajadores puede asegurar la búsqueda titubeante de un equilibrio viable, es decir, económicamente rentable y humanamente soportable a la vez. El derecho de huelga, concretamente, me parece que es el único recurso de los obreros contra el Estado, *incluso contra el Estado de los obreros.* El postulado de la coincidencia inmediata de la voluntad del Estado socialista con todos los intereses de todos los trabajadores me parece que es una ilusión perniciosa y una excusa peligrosa para el abuso de poder del Estado.

d) Finalmente, el problema-clave es el del control del Estado por el pueblo, por la base democráticamente organizada. Es aquí donde conviene seguir y analizar de cerca las reflexiones y las experiencias de los comunistas yugoslavos y polacos. Se tratará de saber si el pluralismo de los partidos, la técnica de las «elecciones libres», el régimen parlamentario se derivan de este «universalismo» del Estado liberal o si pertenecen irremediablemente al período burgués del Estado liberal. No hay que andar con ideas preconcebidas: ni a favor, ni en contra; ni a favor de la costumbre occidental, ni a favor de la crítica radical; no hay que tener muchas prisas por responder. Es cierto que las técnicas de planificación exigen que la forma socialista de la producción no esté en manos de una consulta electoral fortuita y sea tan irrevocable como lo es la forma republicana de nuestro gobierno; la ejecución del Plan exige plenos poderes, un gobierno de larga duración, un presupuesto a largo plazo; pues bien, nuestras técnicas parlamentarias, nuestra manera de hacer alternar a las mayorías en el poder, parecen poco compatibles con las tareas de la nueva racionalidad del Estado. Por otra parte, no es menos cierto que la *discusión* es una necesidad vital para el Estado; la discusión es la que le da impulso y orientación; la discusión es la que puede evitar los abusos. La democracia es la discusión. Por tanto, es preciso que de una manera o de otra se *organice* esta discusión; aquí es donde se plantea la cuestión de los partidos o del Partido único. Lo que puede abogar en favor del pluralismo de los partidos es que ese sistema no sólo ha reflejado las tensiones entre los grupos sociales, determinadas por la división de la sociedad en clases, sino que *además* ha ofrecido una organización a la discusión política en cuanto tal; ha tenido por tanto una significación «universal» y no sólo «burguesa». Un análisis de la noción de partido con el único criterio económico-social me parece por tanto peligrosamente corto y propicio para fomentar la tiranía. Por eso hay que juzgar las nociones de partidos múltiples y de partido único no sólo desde el punto de vista de la dinámica de las clases, sino también

desde el punto de vista de las técnicas de control del Estado. Tan sólo una crítica del poder en el régimen socialista podría hacer progresar esta cuestión; pero esta crítica no se ha hecho todavía a fondo.

No sé si el término de «liberalismo» político puede salvarse del descrédito; quizá lo haya comprometido definitivamente su vecindad con el liberalismo económico. Lo cierto es que, desde algún tiempo, la etiqueta «liberal» tiende a construir un delito a los ojos de los social-fascistas en Argelia y en París, con lo que recobra su antigua juventud.

Si es posible salvar la palabra, podría decir muy bien lo que tiene que decir: que el problema central de la política es la *libertad,* tanto si el Estado *fundamenta* la libertad por su racionalidad, como si la libertad *limita* las pasiones del poder por su resistencia.

CIVILIZACION UNIVERSAL Y CULTURAS NACIONALES

El problema que vamos a tratar es común a las naciones altamente industrializadas y dirigidas por un Estado nacional antiguo como a las naciones que están saliendo del subdesarrollo y están dotadas de una independencia reciente. El problema es el siguiente:

La humanidad, tomada como un cuerpo único, entra en una única civilización planetaria que representa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea aplastante de supervivencia y de adaptación de la herencia cultural a este nuevo marco. Todos experimentamos, en mayor o menor grado y de diferentes maneras, la tensión entre la necesidad de este acercamiento y de este progreso y la exigencia de salvaguardar nuestros patrimonios heredados. Quiero indicar cuanto antes que mi reflexión no procede de ningún desprecio respecto a la civilización moderna universal; el problema está precisamente en que sufrimos la presión de dos necesidades divergentes, pero igualmente imperiosas.

I

¿Cómo caracterizar a esta civilización universal mundial? Se ha dicho demasiado pronto que es una civilización de carácter técnico. Pero la técnica no es el hecho decisivo y fundamental; el foco de difusión de la técnica es el espíritu científico; es éste el que ante todo unifica a la humanidad en un nivel muy abstracto, puramente racional, y que, sobre esta base, da a la civilización humana su carácter universal.

Hay que tener presente en el espíritu que, si la ciencia es griega de

origen, y luego europea a través de Galileo, Descartes, Newton, etc., no es por el hecho de ser griega y europea, sino por el hecho de ser humana, como desarrolla esa fuerza de agrupación de la especie humana, manifestando una especie de unidad de derecho que se impone a todos los demás caracteres de esta civilización. Cuando Pascal escribe: «la humanidad entera puede considerarse como un solo hombre que continuamente aprende y recuerda», su proposición significa simplemente que todo hombre, puesto en presencia de una prueba de carácter geométrico o experimental, es capaz de sacar las mismas conclusiones, con tal que tenga el aprendizaje requerido. Se trata, por tanto, de una unidad puramente abstracta, racional, de la especie humana, que lleva consigo todas las demás manifestaciones de la civilización moderna.

En segundo lugar pondremos, como es lógico, el desarrollo de las técnicas. Este desarrollo se comprende como una recuperación de los instrumentos tradicionales a partir de las consecuencias y de las aplicaciones de esta única ciencia. Este instrumental, que pertenece al fondo cultural primitivo de la humanidad, tiene por sí mismo una inercia muy grande; los instrumentos, entregados a ellos mismos, tienden a sedimentarse en una tradición invencible; no es un movimiento interno lo que mueve a cambiar el instrumento, sino el choque del conocimiento científico con esos instrumentos; los instrumentos revolucionan gracias al pensamiento para convertirse en máquinas. Estamos aquí tocando una segunda fuente de universalidad: la humanidad se desarrolla en la naturaleza como un ser artificial, es decir, como un ser que crea todas sus relaciones con la naturaleza por medio de un instrumental continuamente revolucionado por el conocimiento científico. El hombre es una especie de artificio universal. En este sentido puede decirse que las técnicas, en cuanto recuperación de los instrumentos tradicionales a partir de una ciencia aplicada, no tienen patria. Aunque sea posible atribuir a tal o cual nación, a tal o cual cultura, la invención de la escritura alfabética, de la imprenta, de la máquina de vapor, etc., un invento pertenece por derecho propio a la humanidad. Tarde o temprano crea una situación irreversible para todo; puede retrasarse su difusión, pero es imposible impedirla. Nos encontramos así frente a una universalidad de hecho de la humanidad; desde que aparece un invento en alguna parte del mundo está destinado a la difusión universal. Las revoluciones técnicas se van sumando y, al sumarse, se libran del enclaustramiento cultural. Podemos decir que, con ciertos retrasos en algún punto del globo, hay una única técnica mundial. Por eso las revoluciones nacionales o nacionalistas, cuando permiten que un pueblo llegue a la modernización, le hacen llegar al mismo tiempo a la mundialización: aunque —como veremos enseguida— el resorte sea nacional o nacionalista, es un factor de comunicación en la medida en que es un factor de industrialización, que hace participar de la única civilización técnica.

Gracias a este fenómeno de difusión podemos tener hoy una conciencia planetaria y, por así decirlo, un sentimiento vivo de la redondez de la tierra.

En la tercera etapa de esta civilización universal yo pondría lo que podemos llamar la existencia de una política racional; como es natural, no subestimo la importancia de los regímenes políticos conocidos se desarrolla una única experiencia de la humanidad y hasta una única técnica política. El Estado moderno, en cuanto Estado, tiene una estructura universal posible de discernir. El primer filósofo que reflexionó sobre esta forma de universalidad fue Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*. Hegel fue el primero en mostrar que uno de los aspectos de la racionalidad del hombre y al mismo tiempo uno de los aspectos de su universalidad es el desarrollo de un Estado que pone en juego un derecho y desarrolla unos medios de ejecución bajo la forma de una administración. Aunque critiquemos con ardor la burocracia, la tecnocracia, no nos referimos entonces más que a la forma patológica propia del fenómeno racional que está actuando. Probablemente haya que ir más lejos: no solamente se trata de la única experiencia política de la humanidad, sino que todos los regímenes tienen cierto camino que recorrer juntamente; vemos cómo todos evolucionan irremediablemente, después de pasar por ciertas etapas de bienestar, de instrucción y de cultura, desde una forma autocrática a una forma democrática; los vemos a todos ellos en busca de un equilibrio entre la necesidad de concentrar y hasta de personalizar el poder, a fin de hacer posible la decisión, y por otra parte la necesidad de organizar la discusión a fin de hacer participar a la mayor masa posible de hombres en esta decisión. Pero quiero volver sobre esta especie de racionalización del poder que representa la administración, ya que es un fenómeno sobre el que la filosofía política no suele reflexionar. Se trata, sin embargo, de un factor de racionalización de la historia cuya importancia no se puede infravalorar; podemos decir incluso que estamos ante un Estado sin más, ante un Estado moderno, cuando vemos que el poder es capaz de instituir una función pública, un cuerpo de funcionarios que preparan las decisiones y las ejecutan sin ser ellos mismos responsables de la decisión política. Es éste un aspecto razonable de la política, que atañe ahora absolutamente a todos los pueblos del mundo, hasta el punto de que constituye uno de los criterios más decisivos del advenimiento de un Estado a la escena mundial.

Se puede correr el riesgo de hablar en cuarto lugar de la existencia de una economía racional universal. Es lógico que haya que hablar de ella con más prudencia todavía que del fenómeno precedente, debido a la importancia decisiva de los regímenes económicos como tales. Sin embargo, es interesante lo que ocurre en el fondo del escenario. Más allá de las grandes oposiciones masivas que todos conocemos, se desarrollan técnicas económicas de carácter verdaderamente universal; los cálculos de la coyuntura, las técnicas de regulación de los mercados, los planes de

previsión y de decisión tienen todos ellos algo parecido a través de la oposición entre el capitalismo y el socialismo autoritario. Se puede hablar de una ciencia y de una técnica económicas de carácter internacional, integradas en finalidades económicas diferentes y que, al mismo tiempo, crean de buena o de mala gana ciertos fenómenos de convergencia cuyos efectos parecen ser irremediables. Esta convergencia es el resultado del hecho de que la economía, como la política, es elaborada por las ciencias humanas, que fundamentalmente no tienen patria. La universalidad de origen y de carácter científico afecta finalmente a la racionalidad de todas las técnicas humanas.

Finalmente puede decirse que a través del mundo se va desarrollando un género de vida igualmente universal; este género de vida se manifiesta en la uniformidad típica de la vivienda, del vestido...; este fenómeno se debe al hecho de que los géneros de vida están también racionalizados por las técnicas. Estas no son solamente técnicas de producción, sino de transporte, de relaciones, de bienestar, de ocio, de información; podría hablarse de técnicas de cultura elemental y más concretamente de cultura de consumo; hay así una cultura de consumo de carácter mundial que desarrolla un género de vida de carácter universal.

II

¿Qué es lo que significa entonces esta civilización mundial? Su significado es muy ambiguo; este sentido es el que crea el problema que estudiamos aquí. Por una parte, puede decirse que constituye un verdadero progreso; pero hay que definir bien este término. Hay progreso cuando se cumplen dos condiciones: es por un lado un fenómeno de acumulación y por otro un fenómeno de mejoría. El primero es el más fácil de percibir, aunque sus límites son inciertos. Yo diría de buena gana que hay progreso siempre que se puede discernir el fenómeno de sedimentación del instrumental que antes señalábamos. Pero entonces hay que tomar la expresión de instrumental en un sentido sumamente amplio, que abarca a la vez el terreno propiamente técnico de los instrumentos y de las máquinas; todo el conjunto de mediaciones organizadas puestas al servicio de la ciencia, de la política, de la economía, y hasta los géneros de vida y los medios de ocio, pertenecen en este sentido al orden del instrumental.

Esta transformación de los medios en nuevos medios es lo que constituye el fenómeno de acumulación y lo que hace por otra parte que haya una historia humana; es verdad que hay otras muchas razones por las que hay una historia humana; pero el carácter irreversible de esa historia se debe en gran parte al hecho de que trabajamos como si se tratara de agotar el instrumental; aquí nada se pierde y todo se suma; éste es el fenómeno

fundamental. Este fenómeno puede reconocerse en ciertos terrenos aparentemente muy alejados de la técnica pura. Así, ciertas experiencias tristes, ciertos fracasos políticos constituyen una experiencia que resulta similar a un instrumento para el conjunto de los hombres. Es posible, por ejemplo, que ciertas técnicas de planificación violenta entre los campesinos libren al mismo tiempo a otros planificadores de cometer los mismos errores, al menos si siguen el camino de la racionalidad. Se produce así un fenómeno de rectificación, una economía en los medios, que es uno de los aspectos más impresionantes del progreso.

Pero no puede llamarse progreso a una acumulación cualquiera. Es preciso que el desarrollo represente una mejora en varios aspectos. Pues bien, me parece que esta universalización es por sí misma un bien; la toma de conciencia de una única humanidad por parte de ella misma representa algo positivo; a través de todos esos fenómenos podría decirse que se produce ya una especie de reconocimiento del hombre por el hombre; la multiplicación de las relaciones humanas hace de la humanidad una red cada vez más estrecha, cada vez más interdependiente, y una única humanidad hecha de todas las naciones y grupos sociales, que va desarrollando su experiencia. Puede decirse incluso que el peligro nuclear nos hace tomar un poco más conciencia de esta unidad de la especie humana, ya que por primera vez podemos sentirnos todos amenazados.

Por otra parte, la civilización universal es un bien, ya que representa el acceso de las masas humanas a los bienes elementales; ningún tipo de crítica de la técnica podrá equilibrar el beneficio absolutamente positivo de la liberación de las necesidades y del acceso masivo al bienestar; hasta el presente la humanidad ha vivido por procuración de alguna manera, bien sea a través de algunas civilizaciones privilegiadas, bien a través de algunos grupos selectos; es la primera vez que vislumbramos, desde hace un par de siglos en Europa y desde la segunda mitad del siglo XX para las inmensas masas humanas de Asia, de Africa y de América del Sur, la posibilidad de un acceso de todos los hombres a un bienestar elemental.

Además, esta civilización mundial representa un bien debido a una especie de cambio en la actitud de la humanidad tomada en su conjunto respecto a su propia historia: la humanidad en su conjunto ha sufrido su suerte como un destino terrible; esto sigue siendo probablemente verdad para más de la mitad de la humanidad. Pues bien, el acceso masivo de los hombres a ciertos valores de dignidad y de autonomía es un fenómeno absolutamente irreversible, un bien en sí mismo. Vemos cómo aparecen en la escena mundial grandes masas humanas que hasta ahora estaban mudas y aplastadas; puede decirse que un número cada vez mayor de seres humanos tienen conciencia de que hacen su historia, de que hacen la historia, puede hablarse para esos hombres de un verdadero acceso a la mayoría de edad.

Finalmente no hemos de despreciar lo que llamé hace poco la cultura de consumo, de la que todos nos beneficiamos en alguna medida. Es verdad que un número cada vez mayor de hombres accede hoy a esa cultura elemental, cuya aspecto más destacado es la lucha contra el analfabetismo y el desarrollo de los medios de consumo y de cultura de base. Mientras que hasta hace algunos decenios sólo una pequeña fracción de la humanidad sabía simplemente leer, hoy podemos pensar que dentro de pocos decenios habrá pasado toda ella en masa los umbrales de una primera cultura elemental. Y esto es sin duda un bien.

Mas, por otra parte, hay que confesar que este mismo desarrollo presenta un carácter contrario. Al mismo tiempo que una promoción de la humanidad, el fenómeno de universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas tradicionales —lo cual no sería quizá un mal irreparable—, sino de lo que llamaré provisionalmente, antes de explicarme más sobre ello, el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo anticipadamente el núcleo ético y mítico de la humanidad. El conflicto nace de ahí; sentimos muy bien que esta única civilización mundial ejerce al mismo tiempo una acción de desgaste o de erosión a costa del fondo cultural que ha forjado las grandes civilizaciones del pasado. Esta amenaza se traduce, entre otros efectos inquietantes, por la difusión ante nuestros ojos de una civilización de pacotilla que es la contrapartida irrisoria de lo que hace poco llamaba la cultura elemental. Por todas partes, a través de todo el mundo, las mismas malas películas, las mismas máquinas tragaperras, los mismos horrores en plástico o en aluminio, la misma distorsión del lenguaje por la propaganda, etc...; todo pasa como si la humanidad, el acceder en masa a una primera cultura de consumo, se hubiera detenido también en masa en un nivel de subcultura. Llegamos así a un problema crucial para los pueblos que salen del subdesarrollo. Para entrar en el camino de la modernización, ¿habrá que tirar por la borda el viejo pasado cultural que fue la razón de ser de un pueblo? El problema se plantea muchas veces bajo la forma de un dilema y hasta de un círculo vicioso; en efecto, la lucha contra las potencias coloniales y las luchas de liberación quizá se han llevado tan sólo reivindicando una personalidad propia; porque esta lucha no estaba motivada solamente por la explotación económica, sino más profundamente por la sustitución de la personalidad que había provocado la era colonial. Era preciso ante todo reencontrar esta personalidad profunda, arraigarla de nuevo en un pasado para alimentar de savia la reivindicación nacional. De ahí la paradoja: por una parte hay que arraigarse de nuevo en el pasado, rehacerse un alma nacional y levantar esta reivindicación espiritual y cultural frente a la personalidad del colonizador. Pero al mismo tiempo, para entrar en la civilización moderna, hay que entrar en la racionalidad científica, técnica, política, que exige

muchas veces el abandono puro y simple de todo un pasado cultural. Es un hecho: no toda cultura puede absorber y soportar el choque con la civilización mundial. He aquí la paradoja: ¿cómo modernizarse y volver a las fuentes? ¿cómo despertar una vieja cultura dormida y entrar en la civilización universal?

Pero, como indicaba al principio, esta misma paradoja es con la que se encuentran las naciones industrializadas, que hace tiempo realizaron su independencia política en torno a un poder político antiguo. En efecto, el encuentro con las otras tradiciones culturales es una prueba grave y en cierto sentido absolutamente nueva para la cultura europea. El hecho de que la civilización universal haya procedido durante mucho tiempo del foco europeo ha mantenido la ilusión de que la cultura europea era, de hecho y de derecho, una cultura universal. El avance adquirido sobre las otras civilizaciones parecía ofrecer la verificación experimental de este postulado; más aún, el encuentro con las otras tradiciones culturales era a su vez el fruto de ese avance y más generalmente el fruto de la misma ciencia occidental. ¿No fue Europa la que inventó, bajo su forma científica expresa, la historia, la geografía, la etnografía, la sociología? Pero este encuentro con las otras tradiciones culturales fue para nuestra cultura una prueba tan considerable que aún no hemos sacado todas las consecuencias de ella.

No es fácil seguir siendo uno mismo y practicar la tolerancia con las otras civilizaciones. Tanto si nos entregamos al exotismo cultural a través de una especie de neutralidad científica, o con el entusiasmo curioso por las civilizaciones más lejanas, o bien llevados por la nostalgia de un pasado abolido o a través de un sueño de inocencia y de ingenuidad, lo cierto es que el descubrimiento de la pluralidad de las culturas no es nunca un ejercicio inofensivo; el despego indiferente respecto a nuestro propio pasado y hasta el resentimiento contra nosotros mismos que pueden fomentar este exotismo revelan muy bien la naturaleza del sutil peligro que nos amenaza. En el momento en que descubrimos que hay varias culturas, y no ya una cultura, en el momento por consiguiente de que confesamos el final de una especie de monopolio cultural, ilusorio o real, nos vemos amenazados de destrucción por nuestro propio descubrimiento; se hace posible de pronto que ya no hay *otros*, que nosotros mismos somos otro entre los otros; al desaparecer toda significación y todo objetivo, se hace posible pasearse a través de las civilizaciones como a través de los vestigios o de las ruinas; la humanidad entera se convierte en una especie de museo imaginario: ¿adónde iremos este fin de semana? ¿a visitar las ruinas de Angkor o a dar una vuelta por el Tivoli de Copenhague? Podemos muy bien representarnos un tiempo cercano en que cualquier ser humano medianamente afortunado pueda estar viajando indefinidamente y saborear su propia muerte bajo las especies de un interminable viaje sin fin. En este punto extremo, el triunfo de la cultura de consumo, universalmente idéntico e integralmente

anónimo, representaría el grado cero de la cultura de creación; sería el escepticismo a escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hay que confesar que este peligro es al menos igual y quizá más probable que el de la destrucción atómica.

III

Esta reflexión contrastada me lleva a plantear estas preguntas:

1. ¿Qué es lo que constituye el núcleo creador de una civilización?
2. Con qué condiciones puede llevarse a cabo esta creación?
3. ¿Cómo es posible un encuentro de diversas culturas?

La *primera cuestión* me ofrecerá la ocasión de analizar lo que llamé por abreviar el núcleo ético-mítico de una cultura. No es fácil entender bien lo que se quiere decir cuando se define la cultura como un conjunto de valores o, si se prefiere, de evaluaciones. Nos inclinamos demasiado fácilmente a buscar su sentido en un nivel demasiado racional o demasiado reflejo, por ejemplo a partir de una literatura escrita, de un pensamiento elaborado o, en la tradición europea, de la filosofía. Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse mucho más abajo. Cuando un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo; no constituye propiamente hablando la moral, sino que refleja la que tiene una existencia espontánea en el pueblo. Los valores que aquí apreciamos residen en las actitudes concretas frente a la vida, en cuanto que forman sistema y no son cuestionados de forma radical por los hombres influyentes y responsables. Entre estas actitudes, las que nos interesan más aquí se refieren a la misma tradición, al cambio, al comportamiento con los otros ciudadanos y con los extranjeros, y más particularmente todavía al uso del instrumental disponible. En efecto, el instrumental es, como hemos dicho, el conjunto de todos los medios: podemos entonces oponerlo enseguida al valor, en cuanto que el valor representa el conjunto de todos los fines. En efecto, son las actitudes valorizantes las que deciden finalmente del sentido de los propios instrumentos. En *Tristes trópicos,* Lévi-Strauss analiza el comportamiento de un grupo étnico que, puesto brutalmente ante un instrumental civilizado, es incapaz de asimilarlo, no por falta de habilidad en el sentido propio de la palabra, sino porque la concepción fundamental del tiempo, del espacio, de las relaciones entre los hombres no les permite dar ninguna especie de valor al rendimiento, al bienestar, a la capitalización de los medios; con toda la energía de su preferencia fundamental, se resisten a la introducción de esos medios en su género de vida. Puede pensarse que ha habido civilizaciones enteras que

han esterilizado así la invención técnica a partir de una concepción totalmente estática del tiempo y de la historia. Schuhl mostraba hace poco que la técnica griega se vio frenada por la concepción misma del tiempo y de la historia, que no llevaba consigo una evaluación positiva del mismo progreso. La misma abundancia del mercado de esclavos no constituye de suyo una explicación puramente técnica, ya que el hecho bruto de disponer de esclavos tiene que valorarse además de una forma o de otra. Si no se preocupaban de reemplazar la fuerza humana por máquinas es porque no habían sido formados en su valoración: disminuir el esfuerzo de los hombres; ese valor no pertenecía al conjunto de preferencias, que constituía la cultura griega.

Así pues, si un instrumental no es operante más que a través de un proceso de valoración, se plantea esta cuestión: ¿dónde reside ese fondo de valores? Creo que hay que buscarlo en varios niveles de profundidad; si hace poco hablé del núcleo creador era por alusión a este fenómeno, por alusión a esta multiplicidad de envolturas sucesivas que hay que traspasar para alcanzarlo; en un nivel totalmente superficial, los valores de un pueblo se expresan en sus costumbres practicadas, en su moralidad de hecho; pero no es éste todavía el fenómeno creador; las costumbres representan, como los instrumentos primitivos, un fenómeno de inercia; un pueblo sigue el impulso trazado por sus tradiciones. En un nivel menos superficial, esos valores se manifiestan por medio de instituciones tradicionales; pero estas instituciones no son a su vez más que un reflejo del estado del pensamiento, de la voluntad, de los sentimientos de un grupo humano en un momento determinado de la historia. Las instituciones son siempre un signo abstracto que pide ser descifrado. Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo. Tomo aquí estas nociones de imagen y de símbolo en el sentido del psicoanálisis; en efecto, no es una descripción inmediata la que los descubre; en este sentido, las intuiciones de la simpatía y del corazón son engañosas; se necesita un verdadero desciframiento, una interpretación metódica. Todos los fenómenos directamente accesibles a la descripción inmediata son como los síntomas o el sueño para el análisis. Del mismo modo, habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto a las situaciones que se atraviesan; las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este subconsciente o de este inconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana. En efecto, lo curioso es que haya culturas, no que haya una sola humanidad. El simple hecho de que

haya lenguajes diferentes es ya un poco desconcertante y parece indicar que en lo más arriba adonde nos permite remontar la historia se encuentran ya figuras históricas coherentes y cerradas, conjuntos culturales constituidos. Al parecer, ya al principio el hombre es distinto de otro hombre; la condición de ruptura entre las lenguas es el signo más visible de esta falta de cohesión primitiva. Esto es lo curioso: la humanidad no está constituida en un solo estilo cultural, sino que ha «tomado» su estilo en figuras históricas coherentes y cerradas: *las* culturas. La condición humana es tal que no es posible desplazarse fuera de ella.

Pero este conglomerado de imágenes y de símbolos no constituye todavía el fenómeno más radical de la creatividad, sino sólo su último envoltorio.

A diferencia del instrumental que se conserva, se sedimenta, se capitaliza, una tradición cultural no permanece viva más que si se re-crea sin cesar. Estamos tocando aquí el enigma más impenetrable, del que sólo cabe reconocer su estilo de temporalidad opuesto al de la sedimentación de los instrumentos. Existen dos maneras para la humanidad de atravesar el tiempo: la civilización desarrolla un cierto sentido del tiempo, hecho a base de acumulación y de progreso, mientras que la forma con que un pueblo desarrolla su cultura se basa en la ley de la fidelidad y de la creación; una cultura muere cuando no se renueva ni se re-crea; es preciso que surja un escritor, un pensador, un sabio, un espiritual, para que relance la cultura y la meta de nuevo en una aventura y en un riesgo total. La creación se escapa de toda previsión, de toda planificación, de toda decisión de partido o de Estado. El artista —tomándolo como testigo de la creación cultural— no expresa a su pueblo más que si no se lo propone y si nadie se lo manda. Porque si alguien se lo pudiera prescribir eso significaría que lo que él va a producir ya está dicho en la lengua de la prosa cotidiana, técnica, política: su creación sería una falsa creación. Sólo más tarde sabemos que el artista conectó realmente con la capa de imágenes fundamentales que hicieron la cultura de su pueblo; cuando haya nacido una nueva creación, entonces sabremos en qué sentido iba la cultura de ese pueblo. La previsión es aún más imposible si pensamos en que las grandes creaciones artísticas siempre comienzan por un escándalo; primero tiene que romperse las falsas imágenes que un pueblo o un régimen se hacen de sí mismo; la ley del escándalo responde a la ley de la «conciencia falsa»; es preciso que haya escándalos. Un pueblo se empeñará en dar siempre de sí mismo una imagen atractiva, una imagen, por así decirlo, bienpensante. En contra de la tendencia de ser un «bienpensante» de su propio grupo, el artista no coincide con su pueblo más que una vez rota esa costra de las apariencias; tiene la oportunidad, en la soledad, en la contestación, en la incomprensión, de hacer algo que primero chocará y desconcertará, pero que luego será considerado como la expresión verídica del pueblo. Esta es la ley trágica de

la creación de una cultura, ley diamentralmente opuesta a la tranquila acumulación de instrumentos que constituye la civilización.

Entonces se plantea la *segunda cuestión:* con qué condiciones puede continuar la creación cultural de un pueblo? Cuestión tremenda, planteada por el desarrollo de la civilización universal, científica, técnica, jurídica, económica. Porque si es verdad que todas las culturas tradicionales sufren la presión y la acción erosiva de esta civilización, no todas tienen la misma capacidad de resistencia ni sobre todo el mismo poder de absorción. Es de temer que no toda cultura sea compatible con la civilización mundial, nacida de las ciencias y de las técnicas. Me parece que pueden señalarse algunas condiciones *sine qua non.* Sólo podrá sobrevivir y renacer una cultura capaz de integrar la racionalidad científica; sólo una fe que apele a la comprensión de la inteligencia puede «desposarse» con su tiempo. Diría incluso que sólo una fe que integre una desacralización de la naturaleza y ponga lo sagrado en el hombre puede asumir la explotación técnica de la naturaleza; sólo una fe que valore el tiempo, el cambio, que ponga al hombre en posición de dueño frente al mundo, frente a la historia y frente a su vida, estará en condiciones de sobrevivir y de durar. Si no, su fidelidad será un simple elemento folclórico. El problema está en no repetir simplemente el pasado, sino en arraigarse en él para inventar sin cesar.

Queda aún la *tercera cuestión:* ¿cómo es posible un encuentro entre diversas culturas, es decir, un encuentro que no sea mortal para todas ellas? Efectivamente, de las reflexiones anteriores parece deducirse que las culturas son incomunicables; sin embargo, las diferencias entre los hombres nunca son absolutas para el hombre. Cuando desembarcamos en un país totalmente extraño, como me ocurrió hace algunos años en China, sentimos que a pesar de todo ese desarraigo nunca salimos de la especie humana; pero ese sentimiento es ciego y hay que elevarlo al rango de una apuesta y de una afirmación voluntaria de la identidad del hombre. Esa apuesta razonable es la que hizo aquel egiptólogo cuando, al descubrir unos signos incomprensibles, asentó como principio que, si esos signos eran del hombre, podían y debían ser *traducidos.* Es verdad que no todo se puede traducir, pero siempre se puede captar algo. No hay ninguna razón y ninguna probabilidad de que un sistema lingüístico sea intraductible. Creer que la traducción es posible hasta cierto punto es afirmar que el extranjero es un hombre, es decir, creer que la comunicación es posible. Lo que acabamos de decir del lenguaje —de los signos— vale también para los valores, las imágenes de base, los símbolos que constituyen el fondo cultural de un pueblo. Sí, creo que es posible comprender con la simpatía y con la imaginación al otro, lo mismo que comprendo a un personaje de novela, de teatro o a un amigo real pero distinto de mí; más aún, puedo comprender sin repetir, representar sin revivir, hacerme otro siendo yo mismo. Ser hombre es ser capaz de ese *transfert* a otro centro de perspectiva.

Entonces se plantea la cuestión de confianza: ¿qué les pasa a mis valores cuando comprendo los de los otros pueblos? La comprensión es una aventura terrible en la que todas las herencias culturales corren el peligro de caer en un sincretismo vago. Me parece, sin embargo, que acabamos de dar los elementos de una respuesta frágil y provisional: sólo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad artística, literaria, filosófica y espiritual, es capaz de superar el encuentro con las otras culturas. Y no sólo es capaz de soportar ese encuentro, sino también de darle sentido. Cuando el encuentro es una confrontación de impulsos creativos, una confrontación de bríos, es también un encuentro creativo. Creo que, de creación a creación, existe una especie de consonancia, en ausencia de todo acuerdo. Así es como comprendo el hermoso teorema de Spinoza: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios»: cuando se ha llegado al fondo de la singularidad es cuando uno siente que está en consonancia con todo lo demás, de una forma indecible y que no puede inscribirse en ningún discurso. Estoy convencido de que un mundo islámico que se pusiera en movimiento, un mundo hindú cuyas viejas meditaciones engendrasen una joven historia, tendrían esa proximidad específica con nuestra civilización, con nuestra cultura europea, que tienen entre sí todos los creadores. Creo que es allí donde acaba el escepticismo. Para el europeo en particular, el problema no es el de participar en una especie de creencia vaga que pudiera aceptar todo el mundo; su tarea es la que señala Heidegger: «Tenemos que desplazarnos a nuestros propios orígenes», es decir, volver a nuestro origen griego, a nuestro origen hebreo, a nuestro origen cristiano, para ser interlocutores válidos en el gran debate de las culturas. Para tener ante nosotros al otro, hemos de tenernos enfrente a nosotros mismos.

Por consiguiente, no hay nada tan lejos de la solución de nuestro problema como esa especie de sincretismo vago e inconsistente. En el fondo los sincretismos son siempre fenómenos de retroceso; no originan nada creador; son simples precipitados históricos. A los sincretismos hay que oponer la comunicación, es decir, una relación dramática en la que me voy afirmando cada vez más en mi origen y me entrego a la imaginación del otro según su civilización distinta. La verdad humana no está más que en ese proceso en el que las civilizaciones se irán confrontando cada vez más a partir de lo que hay en ellas de más vitalidad, de más creatividad. La historia de los hombres será cada vez más una gran explicación en la que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en un diálogo con las demás. Es un proceso que no ha hecho más que comenzar y que será un quehacer de las generaciones venideras. Nadie puede decir lo que pasará con nuestra civilización cuando se haya encontrado de verdad con otras civilizaciones de una forma distinta de como lo ha hecho con la conquista y la dominación. Pero hay que reconocer que este encuentro no ha tenido

todavía lugar en el nivel de un verdadero diálogo. Por eso estamos en una especie de intermedio, de interregno, en el que no podemos ya practicar el dogmatismo de la verdad única ni somos todavía capaces de vencer el escepticismo en que hemos entrado. Estamos en el túnel, en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral del verdadero diaálogo. Todas las filosofías de la historia están dentro de uno de los ciclos de la civilización; por eso no tenemos por qué pensar en la coexistencia de esos múltiples sistemas, ni tenemos filosofías de la historia para resolver los problemas de coexistencia. Por tanto, si vemos el problema, no estamos en situación de anticipar la totalidad humana, que será fruto de la historia misma de los hombres que emprendan este tremendo debate.

PREVISION ECONOMICA Y OPCION ETICA (*)

Los análisis y reflexiones que voy a proponer no son los de un economista ni los de un sociólogo; son los de un filósofo y, añadiré, más ampliamente los de un educador. En efecto, no puedo concebir al filósofo como un pensador solitario. Es también un hombre que quiere pensar sobre su tiempo y ayudar a los demás hombres a cambiar su condición comprendiéndola. Me permito poner estas reflexiones bajo el signo del que fue mi maestro en este tipo de meditación, Emmanuel Mounier.

Me gustaría realizar hoy este esfuerzo de lucidez a propósito de uno de los caracteres más fundamentales de nuestra sociedad, a saber, qué es lo que son las sociedades industriales de desarrollo continuo y que intentan regular su desarrollo según la previsión y el cálculo. En este sentido es como hablo de prospectiva. Estamos en sociedades que miran a su futuro y que, al mirar hacia él, lo planifican de varias maneras. Es mi intención tomar conciencia, e invitar a los demás a que la tomen, de las *opciones* implícitas y explícitas ofrecidas a esta sociedad. Efectivamente, la mayor falta, o en todo caso el mayor error, sería seguir ese desarrollo como una especie de estructura que funcionase automáticamente por encima de los individuos, en favor de su negligencia y en contra de su voluntad, y que supusiera para cada uno de los individuos por separado una especie de destino. Es tarea del moralista señalar la opción, es decir la responsabilidad, en donde estaba el destino. Procediendo de este modo, no exagero el papel del filósofo o, en general, el del educador; pienso por el contrario que es limitado. Más bien tengo miedo de infravalorarlo, ya que este trabajo de

(*) Este texto es propio de la tercera edición.

explicitación, de toma de conciencia, es la condición de una actitud responsable.

El análisis se hará en dos tiempos y en dos niveles. Primero, en el nivel de los *medios* empleados por nuestra sociedad en la búsqueda de una mayor racionalidad: será el nivel mismo de la *prospectiva*, palabra inventada por cierto por un filósofo, Gaston Berger. Luego me situaré en el nivel de los *fines*, de las motivaciones profundas que animan este desarrollo. La cuestión sería más o menos la siguiente: ¿Para qué el crecimiento, el bienestar? Después de tomar como un hecho nuestra pertenencia a esta sociedad del desarrollo, con su previsión, su planificación, situaremos los objetivos de esta sociedad en un proyecto humano más vasto. Después de la prospectiva, la perspectiva.

I. Prospectiva y opción

Fijémonos ante todo en el interior del proyecto de esta sociedad; adoptemos su empeño de asegurar al conjunto de la vida económica y social un crecimiento calculado, continuo, regular. ¿Cómo estamos nosotros implicados en este proceso social? Creo que no basta caracterizar a la sociedad en que vivimos por un progreso de la racionalidad; es verdad que estamos asistiendo a la aplicación generalizada del tipo de racionalidad que se había expresado al principio en las ciencias matemáticas, en las ciencias físicas y biológicas; hoy, gracias a la mediación de las ciencias sociales en general, la racionalidad se ha extendido al terreno de los bienes, de las cosas y de las personas, y de este modo afecta al desarrollo de las mismas sociedades; lo que es fundamental en la planificación es esa extensión de la racionalidad a las actividades económicas y sociales del hombre. Pero me gustaría mostrar que esta racionalidad —y es en este punto donde se siente afectivo el moralista en general— pone en movimiento un factor mucho más fundamental, el factor de la opción.

En su prólogo al V Plano propuesto al examen de la nación, M. Massé, comisario general del Plan francés, escribe lo siguiente: «El hombre hoy quiere ser colectivamente sujeto activo de su destino». ¿Qué quiere decir esto? ¿Estamos preparados para esta noción de *opción colectiva*? Es en ella donde me gustaría centrar ante todo nuestra reflexión, puesto que se trata de algo realmente nuevo para nosotros. Nuevo, porque toda nuestra formación moral y filosófica nos ha enseñado a concebir solamente la opción personal y no estamos preparados para integrar en nuestra visión moral algo así como una opción colectiva. Tenemos incluso la impresión de que se trata de una especie de monstruo. Además, tampoco estamos preparados para asumir este nuevo concepto de la moral social, porque una gran parte de nuestra ética social ha estado aplicada a un género muy

distinto de problemas. En lo esencial, ha estado aplicada a problemas de desorden; en el pasado, y muy recientemente todavía, lo que se llamaba doctrina social o ética social se enfrentaba ante todo con situaciones de desorden. Es evidente que esta postura sigue vigente; en muchos aspectos quedan aún enormes distorsiones económicas y sociales en el mundo; quizá incluso ha crecido el desnivel entre los países más ricos y los países más pobres en los últimos decenios; hasta un país desarrollado como Francia ve cómo se añade a la masa de «antiguos pobres» la de los «nuevos pobres», creados por la sociedad industrial: ancianos, niños, inadaptados, enfermos mentales, víctimas de todas clases de la inhumanidad y de la crueldad de la vida moderna, etc. Estos vicios son quizá más visibles todavía en el período actual de crecimiento rápido, cuando la penuria de técnicos superiores crea enormes diferencias de remuneración, con todas las injusticias que de ello se derivan, y una agravación de las distancias sociales de que adolece la comunidad entera.

A pesar de estos hechos considerables, que no tengo ni mucho menos la intención de minimizar, la cuestión que se nos ha planteado por obra de la prospectiva es muy distinta y, en muchos sentidos, inversa. El problema antiguo y todavía contemporáneo de la pobreza oculta el problema nuevo que plantean las sociedades de abundancia y todas las sociedades en la medida en que se orientan hacia la sociedad de abundancia. El problema no es ya el del desorden y el de las reacciones de indignación que suscita; es el que plantea el *orden*. Ante nuestros ojos se está edificando un orden nuevo, gracias a la previsión a corto y a largo plazo, gracias a toda la red de decisiones que limitan más o menos el campo de las evoluciones y que se articulan de forma más o menos coherente con proyectos de evolución considerados como probables o deseables.

El problema que me gustaría someter a vuestra reflexión es digno de interés para el moralista y el educador. Se trata de restaurar y de expresar nuestra responsabilidad en el nivel mismo de la prospectiva, es decir, de insertarlo en todas las zonas de incertidumbre, en los nudos de indecisión en donde las opciones de carácter ético pueden incorporarse a la decisión colectiva. Con esta modalidad moral totalmente nueva es con la que tenemos que familiarizarnos. La verdad es que nos exige a la mayor parte de nosotros una familiaridad mayor con el mecanismo de la decisión y, por así decirlo, un aprendizaje de este nuevo régimen de la opción colectiva. En particular, corremos el riesgo de vernos deslumbrados por una idea que creemos eterna o por lo menos fundamental, y que es quizá parcial o por lo menos provisional, a saber, por un cierto modelo de la libertad que hemos construido según el modelo de la competencia económica. Este modelo es propio de una sociedad liberal. No existe casi en ninguna parte en estado puro, pero ha dejado en nosotros una imagen de la libertad respecto a la cual sentimos una especie de nostalgia: libertad en los

directores de empresa de otros tiempos, que concebían su plan de equipamiento en orden disperso, sobre la base de una información personal. Y trasponemos este modelo de libertad a todos los sectores de la vida, pero sin darnos cuenta de que esta apología de la libertad de la época liberal lleva consigo una contradicción interna en la medida en que es contemporánea de una economía incoherente. Así es como nuestra ética se encuentra partida en dos: por una parte protegemos ciertas zonas de libertad de iniciativa, no vinculadas a la comunidad, y por otro condenamos el desorden, la injusticia, el sufrimiento; de este modo vivimos bajo el régimen de dos morales: una moral privada y una moral de la comunidad. No percibimos que es precisamente en una sociedad sin prospectiva y sin plan donde la libertad de iniciativa, concebida según el modelo del liberalismo económico integral, se articula con ciertas fatalidades cuyo mecanismo no se comprende ni se domina. Tenemos, por tanto, que rectificar nuestra comprensión de la libertad y descubrir las nuevas formas de opción que ofrece una sociedad de la previsión y de la decisión racional, en vez de pensar con nostalgia en esas formas antiguas de la libertad.

En este sentido, me gustaría haceros reflexionar sobre esta proposición fundamental: *la previsión multiplica la opción*. En efecto, podría pensarse que la prospectiva, la previsión y la planificación marcan un progreso en la mecanización de la existencia. Al contrario —y es aquí donde el educador tiene la responsabilidad de hacer saltar a la luz de la conciencia todo lo que está implícito en nuestra nueva condición—, hay que comprender que, cuanto más mutipliquemos las zonas de intervención, más multiplicaremos las zonas de responsabilidad conquistadas sobre el azar y sobre el desorden, y más se extenderá también el teclado de las alternativas. Dentro de la lógica de la planificación, al menos de la de una economía concertada, como en Francia, el funcionamiento de la decisión es muy complejo. Procede de una serie de confrontaciones, de arbitrajes, presentados por los especialistas y los tecnócratas, en los que cada grupo de eventualidades encierra su lógica interna. La decisión política viene a coronar este trabajo como la expresión de la voluntad de todos. El orden descendente de la ejecución presenta igualmente toda una cascada de opciones que se van situando entre el poder público y las últimas unidades económicas. En todos los niveles se plantean de nuevo cuestiones de prioridad, que necesitan arbitrajes. Pues bien, estas opciones, como muestra una simple reflexión sobre los objetivos del Plan, tienen finalmente implicaciones morales. Desde que se plantea una cuestión de prioridad entre las diversas necesidades, por ejemplo escoger entre inversiones de infraestructura, gastos de consumo, gastos de ocio o de cultura —¡por no decir nada de la bomba atómica!—, lo que está en juego es el propio hombre.

¿Qué es lo que queremos finalmente? ¿Una economía de poder o de ocio, de consumo, de creación, de solidaridad? Todas estas cuestiones tienen

un eco moral y proceden precisamente de que la prospectiva tiende a sustituir al azar. Por consiguiente, es en la elaboración de estas prioridades, de estos arbitrajes, donde se ejerce un nuevo tipo de libertad y de opción.

¿Cuáles son, frente a esta situación, la tarea y la responsabilidad de los educadores, incluyendo en ellos a las sociedades de pensamiento, a los grupos espirituales y a las Iglesias? Me parece que estamos entrando en un mundo en el que los problemas de educación se irán imponiendo progresivamente sobre los problemas de reivindicación. Una vez más, no niego que sigue habiendo focos de injusticia y de miseria que exigen de nosotros intervenciones enérgicas. Pero respecto al problema que hoy se nos plantea, creo que somos llevados a descubrir la amplitud de una tarea educativa nueva, suscitada por el ejercicio de una opción nueva.

Podemos distinguir tres aspectos en esta tarea educativa.

Primero, un trabajo de toma de conciencia. Como se ha señalado, las oportunidas, las opciones, las implicaciones éticas no están del todo claras y a veces incluso se las disimula. El educador, en cada momento, tiene que plantear la cuestión: ¿qué hombre estamos haciendo? ¿qué es lo que implica la ayuda al tercer mundo, y tal o cual modalidad de ayuda? ¿cuáles son las implicaciones de una opción que recaiga sobre la duración del trabajo, sobre la tasa de crecimiento, sobre el lugar respectivo de las inversiones en el ocio, en la cultura? En el fondo, ¿qué es lo que queremos a través de estas opciones? Hay que iluminar bien toda decisión económica; por consiguiente, la tarea consiste en destacar en el *nivel mismo de los individuos* la significación de las decisiones colectivas y su importancia ética.

En segundo lugar, tendremos que construir la democracia económica. La única forma de compensar el desplazamiento de la libertad de iniciativa individual hacia la libertad de decisión colectiva consiste en hacer participar al mayor número posible de personas en la discusión y en la decisión. La verdad es que esta democracia no existe en ninguna parte; no conocemos todavía más que formas salvajes, por así decirlo, de la planificación; rigidez de planes por una parte, aislamiento de los especialistas por otra, burocracia por todas partes. Es verdad que estos vicios son muchas veces el resultado de nuestra incompetencia y de nuestra indiferencia. Pero se trata esencialmente de libertades nuevas por conquistar, y ante todo por medio de la competencia. Creo que el problema de la democracia económica estará cada vez más en el centro de toda discusión sobre la democracia moderna. ¿Qué hacer para que la discusión y la decisión no sean ni oligárquicas? ¿Cómo elevar al nivel de la opción colectiva *la voluntad de cada uno y de todos*? Es la cuestión fundamental que plantea la noción de opción colectiva.

En tercer lugar, me parece que con mucha modestia y con muchas precauciones, los educadores, los grupos de pensamiento, las Iglesias

pueden elevar una demanda muy general con vistas a una planificación y una organización social que abarquen al máximo de pluralismo... Sin embargo, hay que poner la debida intención en lo que pedimos, ya que pedimos que las decisiones del poder público sean compatibles con un abanico relativamente abierto de perspectivas de desarrollo. Pues bien, esto supone seguramente una economía mucho más costosa, y por tanto un freno eventual en la elevación del nivel de vida y quizá otras especies de conflictos y distorsiones; más aún, esta proposición corre el peligro de quedarse sin punto de apoyo en gran número de sociedades, especialmente en las sociedades subdesarrolladas, en las que la opción del planificador es muy limitada. Cuanto más lejos está una sociedad de la etapa de la abundancia relativa, más rígidas son las opciones del planificador. Hay allí una constricción necesaria para un tiempo bastante largo. No obstante, creo que debemos tener siempre presente, al menos como una exigencia lejana, esta necesidad de una sociedad pluralista. Me opondré aquí vivamente a la idea marxista de que una sociedad pluralista es necesariamente el reflejo de una lucha de clases. Hay una virtud propia de la divergencia de intereses y de opiniones, así como de la competición, en la que hay que ver no sólo un factor de incitación social, sino sobre todo un factor de responsabilidad. El pluralismo sigue siendo el camino privilegiado del ejercicio colectivo de la libertad. Yo, por mi parte, resistiré con todas mis fuerzas a la reducción de la idea de competición social a la de lucha de clases. Al contrario, es uno de los principales problemas de las sociedades industriales el hacer que sucedan nuevos tipos de pluralismo a la lucha de clases, para que la sociedad industrial sea una sociedad libre.

Este es el juego que le corresponde jugar hoy al educador social; y para que lo juegue como es debido tiene que creer que todos somos responsables de él de una forma nueva, más responsables incluso que en una economía dejada en manos del azar, del desorden, de la fatalidad. Hay por tanto un nuevo modo de presencia del hombre en sus obras, una decisión. No hay nada tan contrario al ejercicio de esta responsabilidad como la ilusión de que la verdadera libertad se haya refugiado ahora en unos individuos protestatarios y nostálgicos, y que la máquina social esté puesta en manos de unos mecanismos sin alma. Si nuestra entrada en la sociedad de la prospectiva es irreversible, la única salida es la de hacer que la libertad de cada uno soporte la opción colectiva de la comunidad.

II. Perspectivas de la prospectiva

Tal es el primer nivel de la discusión, que todavía no pone en cuestión las motivaciones profundas de esta economía del cálculo, de la previsión, de la prospectiva, de la opción colectiva.

En esta segunda parte la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿queda agotado nuestro juicio por esta reflexión sobre las condiciones de ejercicio de la opción colectiva? No lo creo. Todavía queda por aplicar un juicio de segundo grado, en el que transformamos en cuestión lo que hemos aceptado como un hecho irreversible, es decir, que participamos de una sociedad que se comprende y se sitúa voluntariamente bajo el signo de un desarrollo de carácter consciente, voluntario, acordado; sobre esta misma hipótesis es sobre la que ahora vamos a reflexionar.

¿Qué es el hombre de la sociedad del desarrollo? ¿Cuáles son sus motivaciones más profundas? Los filósofos, los teólogos, nos han enseñado a reflexionar sobre la malicia del mal, sobre la esclavitud, sobre el pecado. ¿Qué quiere decir esto respecto al hombre de la prospectiva? ¿Y qué males sutiles están ligados a este ejercicio de la nueva responsabilidad? Creo que el ejercicio de este juicio no concierne a la previsión de sus objetos determinados, sino a su motivación profunda: hay que ejercer una sospecha, una lucidez, una desconfianza en una reflexión de segundo trato sobre la libertad nueva. En el mismo mundo de la precisión, de la prospectiva, de la planificación es donde puede actuar cierto maleficio, de una manera que los hombres ignoran naturalmente. Y me gustaría discernir la naturaleza de este maleficio, que actúa en el mundo de la prospectiva, que concierne a lo que llamaré *la perspectiva de la prospectiva.* Nos plantea cuatro cuestiones: la cuestión de la *autonomía,* la cuestión del *deseo,* la cuestión del *poder* y la cuestión del *sin-sentido.*

En primer lugar, la cuestión de la autonomía. Es cierto que vivimos en un mundo en que el hombre va tomando cada vez más conciencia de su autonomía, en el sentido propio de la palabra autonomía: el hombre es para sí mismo su propia ley. Su sentido es muy ambiguo, ya que por un lado significa ciertamente, como acabamos de señalar, el retroceso de la fatalidad y del azar. En este sentido, el hombre sale de su infancia, tal como dijeron Marx, Nietzsche y otros. El problema del hombre es pasar de la prehistoria a la historia; el hombre de la prospectiva vive esta salida de la prehistoria, esa entrada en la vida adulta. Pues bien, al hacerse adulto, el hombre hace que retroceda una sacralidad que expresaba únicamente su dependencia respecto a unas fuerzas desconocidas —el «Dios malo», el «Dios providencia»—; esa sacralidad correspondía a la ignorancia en que estaba el hombre de los mecanismos económicos y las fatalidades que caen sobre él, bajo la forma de un destino incomprensible. A partir de allí, se puede decir que la aventura técnico-científica se sitúa en la línea de una desmitificación integral. La técnica, comprendida como envoltura general de nuestra existencia, es la profanación generalizada. Este proceso tiene seguramente un sentido positivo: la liberación de la falsa religión. Pero ¿cuál es el sentido de ese prometeísmo, de ese ateísmo práctico, implicado en la autonomía de la sociedad técnica? Se trata de una cuestión que se le plantea

en adelante tanto al creyente como al no-creyente. Para el creyente, la cuestión es ésta: ¿qué signo del amor de Dios damos en nuestra vida, que se parece cada vez más a la vida de los demás hombres, que se va haciendo una adecuación de cada uno con todos los demás? Aquí se inserta la predicación de la Iglesia: el pecado no está en el hecho de que el hombre sea más responsable; al contrario, esto es sin duda un bien; es el hecho de que esta responsabilidad tienda a desterrar al Señor en una trascendencia abstracta, sin signo y sin expresión.

Nos vemos así llevados a la segunda cuestión: ¿a qué cosa nos entregamos al vernos entregados a nosotros mismos? Ciertamente, a algo que podemos seguir llamando, en lenguaje teológico, la ambición. La cuestión de la autonomía es la cuestión del deseo. El hombre de la prospectiva no es neutro, sino que está al servicio del hombre del deseo. Entramos cada vez más en una condición colectiva hechizada por su propio crecimiento. Pues bien, el sentido de este crecimiento sigue siendo también muy ambiguo, ya que por un lado no cabe duda de que el enriquecimiento es una cosa muy buena para la mayor parte de la humanidad, de la que —no hay que olvidarlo— las tres cuartas partes siguen padeciendo la necesidad más cruel (y esto es verdad para una décima parte de la población francesa que, si no absolutamente, al menos comparativamente vive en el subdesarrollo). Pero, por muy considerable que sea la miseria en el mundo, el sentido del desarrollo está indicado desde ahora por la sociedad de abundancia, hacia la que se dirigen todos los regímenes y en la parte de la humanidad crea modelos de consumo y modelos de cultura que se difunden hoy enseguida por el mundo. Así es como los más pobres participan culturalmente desde ahora de los problemas, ambiciones, ideales e ídolos de los que están a la cabeza del progreso. Todos tienen acceso a las mismas cuestiones. Pero ¿qué significa profundamente la búsqueda del consumo máximo? Todas las sociedades buscan el bienestar, pero ¿qué es el bienestar? ¿Qué idea de la felicidad tenemos en esta búsqueda del bienestar? ¿Qué relación tiene esta idea con las Bienaventuranzas? Se perfila otra idea del maleficio, por no decir de la maldición: la maldición del deseo sin fin que Hegel llamaba el «mal infinito». Atravesamos ahora, colectivamente, la experiencia del mal infinito. ¡Fijaos bien! No pretendo ni mucho menos condenar el placer como tal. A mi juicio, la ética puritana es falsa, si se entiende con ello una ética que condena el placer. Pero el problema moral es el de la cautividad del deseo, que se presenta muy concretamente para nosotros bajo la forma de la bulimia del consumidor. Cada vez más nos encontramos en la situación del consumidor que consume, que destruye los frutos de la creatividad, la cual se refugia en algunos raros individuos. Ved cómo referimos cada vez más el sentido de nuestra vida al ocio, haciendo que el trabajo pase a ser simplemente el pago social del ocio; y cómo, en el ocio mismo, volvemos a caer en las técnicas

del consumo. Somos cada vez más consumidores y cada vez menos creadores. Hay aquí un peligro muy sutil y finalmente mortal. Se está constituyendo un tipo de hombres que se hace cada vez más cautivo del deseo, a medida que es más dueño de sus opciones. Tal es la segunda figura del siervo-albedrío, que no consiste en la ausencia de opciones, sino que afecta por el contrario a nuestra capacidad incrementado de opción. Pero esta opción se pone al servicio de..., nada, al servicio de la vanidad.

Nuestro tercer tema de reflexión se refiere al poder. La autonomía, el disfrute, el poder... En efecto, a través de esta conquista de la autonomía y de este objetivo de consumo máximo, seguimos ciertamente un sueño de poder. Bajo este tema del poder se encierran varios problemas. En primer lugar, no es seguro que la humanidad logre salir de su sueño de poder a escala nacional. Si hay algo que hayamos descubierto a lo largo de estos últimos decenios es que la pretensión y la ostentación nacional no están ni mucho menos retrocediendo en este mundo. No es cierto desde luego que lleguemos a transferir la voluntad de poder nacional a una especie de poder internacional. No existe señal alguna de que podamos en un futuro próximo franquear este umbral, e incluso si lo hacemos, aunque no nos hundamos de forma duradera en conflictos entre las naciones, es igualmente posible que la unificación mundial sea obra de una dictadura violenta o insidiosa. Hay que saber que este tipo de riesgo no está ni mucho menos excluido. Hay poderes sumamente opresivos que pueden imponer la unificación del planeta mediante un sistema de opciones simples o simplificadas. El problema del fascismo, que se había planteado a escala de países como Italia o Alemania, puede plantearse mañana a escala mundial como una forma de que la humanidad llegue a su unidad. Pero, aun suponiendo que queden iluminados estos dos problemas, el de la rivalidad de poder entre naciones o grupos de naciones y el de la amenaza de una fuerza internacional dictatorial, creo que el mismo trazado de una prospectiva supone el ejercicio de un poder mucho más sutil. Queremos dominar las cosas, dominar la naturaleza, dominar a los demás hombres, y esta relación de dominio supone sin duda alguna no solamente una trampa, sino una nueva forma de miseria. Jean Brun, en su libro *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* discierne en el sueño técnico del hombre la voluntad de suprimir ciertos aspectos fundamentales de la condición humana; por eso intentamos anular la separación en el espacio y en el tiempo, haciéndonos casi omnipresentes por medio de la velocidad. En definitiva, lo que buscamos es no morir; soñamos con prolongar sin fin la vida humana, como quería Descartes. Pues bien, de ese modo difundimos en todos nuestros comportamientos un modelo que podemos llamar técnico. Quiero decir que estamos, respecto a los demás seres, en una relación que los sitúa en el orden de la manejable, en el orden del utensilio. Esta extensión indefinida de lo disponible, de lo manipulable, nos propone

un modelo de existencia en la que todo se convierte en ocasión de manipulación. Pues bien, es aquí —y voy a detenerme en esta última cuestión— donde se abre quizá el vacío sorprendente de un cierto sin-sentido.

Si hablo aquí de esto, es porque creo que sería una grave ilusión juzgar nuestro tiempo solamente en términos de racionalidad progresiva. Hay que juzgarlo también en términos de progresiva sin-razón. Para ello no hay que separar el progreso técnico del descontento y de la revuelta, tal como aparece en nuestra literatura y en nuestras artes. Comprender nuestro tiempo es yuxtaponer directamente los dos fenómenos: el progreso de la racionalidad y eso que podemos llamar el retroceso del sentido. Somos contemporáneos de estos dos movimientos. Me impresiona ver, por ejemplo, la difusión del tipo *beatnick* en la universidad estadounidense; lo mismo se manifiesta en la juventud europea y, según se dice, en la Unión Soviética y en las democracias populares. Estamos tocando aquí el carácter de insignificancia que se aplica a un proyecto simplemente instrumental. Al entrar en el mundo de la planificación y de la perspectiva, desarrollando una inteligencia de los medios, una inteligencia de la instrumentalidad —allí es verdaderamente donde se da el progreso—, pero al mismo tiempo asistimos a una especie de desaparición, de disolución de los fines. La ausencia progresiva de los fines en una sociedad que incrementa sus medios es ciertamente la fuente profunda de nuestro descontento. En el momento en que proliferan lo manejable y lo disponible, a medida que se van satisfaciendo las necesidades elementales de alimento, de vivienda, de ocio, entramos en un mundo de caprichos, de arbitrariedades, en eso que podríamos llamar el «mundo del gesto cualquiera». Descubrimos que lo que necesitan los hombres es ciertamente la justicia y el amor, pero más aún la significación. La falta de significado del trabajo, la falta de significado del ocio, la falta de significado de la sexualidad: he ahí los problemas en los que desembocamos.

¿Qué hacer y qué decir ante estas cuestiones?

Sería una equivocación total soñar con volver atrás, como si la libertad anárquica de la era liberal fuera inocente. Cada época tiene su propio quehacer. Es la nuestra la que tenemos que arrostrar, y no la de nuestros padres. El educador, el filósofo, no son nostálgicos. En lenguaje cristiano, yo diría: el lugar de la predicación de la gracia es el lugar mismo de la predicación del juicio; donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia. ¿Cómo ser testigos, instrumentos, agentes de esta sobreabundancia?

Partiendo del último punto y siguiendo hacia atrás en el orden de las cuestiones, diré que lo específico que hemos de aportar en el debate ético planteado por la opción colectiva es una cierta visión del hombre, capaz de dar un sentido a nuestra acción en el mundo. Esta visión percibe la humanidad del hombre en sus dos extremidades: la totalidad y la

singularidad. En efecto, frente al sin-sentido la utopía fundamental consiste en mantener un proyecto para el conjunto de los hombres, querer que la humanidad sea una. Así daremos testimonio de la afirmación de la Escritura que ve al «hombre» como ser genérico, sujeto de una única historia y de un único destino. Pues bien, somos la primera época que puede dar un contenido y un sentido a este proyecto. El destino de la humanidad como un único sujeto es la figura que se dibuja a través de todos nuestros debates, sobre el hambre en el mundo, sobre la amenaza atómica, sobre la descolonización, sobre la búsqueda de un orden mundial y, quizá más que cualquier otra cosa, sobre lo que François Perroux llama la economía generalizada. Pues bien, esta unidad de la humanidad no se hace sola; este gran proyecto se realiza a través de lo que puede llamarse la patología del ser genérico. Conocemos sus signos en la época misma en que pensamos en términos de humanidad. Los ricos se hacen cada vez más ricos y crece la distancia con la pobreza. Algunas grandes potencias pretenden arreglar la suerte del mundo mediante un reparto de influencias. Los nacionalismos disgregantes se consolidan y se encienden. Las ideologías en reflujo destrozan la racionalidad económica al nivel de los grandes intercambios internacionales. La economía mundial de las necesidades se ve frenada por las rivalidades y las políticas de prestigio. Por tanto, tenemos que hacer que prevalezcan las necesidades de la humanidad, tomada como un gran cuerpo doliente, sobre todos los proyectos particulares.

En el otro extremo percibo otro quehacer: personalizar al máximo las relaciones que tienden a hacerse abstractas, anónimas, inhumanas, en la sociedad industrial. Entonces hay que tomar la moral social por el otro extremo; lo que cuenta en este caso son las acciones concretas, a partir de pequeños grupos eficaces. La lucha contra la deshumanización en los grandes conjuntos urbanos, en los hospitales psiquiátricos, en los asilos de ancianos, etc., nos ofrece el modelo de lo que puede llamarse la acción personalizante. El objetivo de esta acción constituye, como el anterior, una utopía: que cada hombre se realice plenamente, porque, según la frase de Spinoza, «cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios». La moral social no parte de un sistema, sino de una paradoja; atiende a dos cosas opuestas: es una utopía de la totalidad humana; su realización plena y no contradictoria sería el reino de Dios. Así es como la moral social recibe su doble motivación, comunitaria y personalista, para volver al lenguaje de Emmanuel Mounier.

Y así es como la prospectiva recibe una perspectiva.

A partir de aquí, todo está por hacer, ya que no tenemos aún más que un objetivo. Pienso que es tarea del educador ser utopista, mantener en el seno de la sociedad una tensión constante entre la prospectiva y la perspectiva. Con esta reflexión vuelvo a las tesis que Max Weber aplicaba a otro problema, al del poder y la violencia, cuando distinguía dos niveles

de la moralidad: el nivel de una ética de la convicción y el de una ética de la responsabilidad. Entendiendo por ética de la convicción la proyección de los objetivos fundamentales y por ética de la responsabilidad el ejercicio mismo de la acción, bajo el signo de lo posible y de lo razonable y con el recurso a la fuerza, elaboraba un modelo capaz de inspirar una pedagogía de la historia y de guiar la responsabilidad de los grupos de cultura y la predicación de las Iglesias. No puede haber acción directa de la predicación, de la reflexión, sino una presión de la exigencia utópica sobre la moral de responsabilidad, que es siempre en cierto grado un ejercicio de la violencia. Pensemos tan sólo en la justicia; instintivamente y con toda seriedad deseamos que las diferencias de remuneración entre los hombres sean lo más pequeñas que se puedan, ya que sabemos que los hombres son fundamentalmente semejantes, que no tienen verdaderos méritos, que son herederos del trabajo de otros, y que se estropea todo vínculo humano, cuando los niveles de vida son demasiado diferentes. Mas, por otra parte, la penuria de técnicos superiores hace inevitable de momento que haya grandes diferencias de remuneración y crea una distorsión grave entre lo ético y lo económico. Así pues, sigue habiendo una tensión entre la exigencia utópica de igualdad y el *desiderátum* razonable de la prospectiva. La exigencia ética resultaría falsa si no se tradujera en lo concreto, si no repercutiera en la opinión pública, si no se inscribiera en las motivaciones del planificador y si no se incorporara finalmente a la decisión. Por ese mismo hecho, esta dialéctica de la perspectiva y de la prospectiva nos lleva a nuestra exigencia anterior de una participación de la opinión pública en la decisión y de una institución verdadera de la democracia económica.

Este alegato en favor de la utopía, con el que intento responder a la amenaza del sin-sentido, exige por tanto una respuesta complementaria, ajustada al problema del poder, del disfrute y de la autonomía. Me pregunto si los medios enormes que nos irá proporcionando cada vez más la economía no nos llevarán a plantear en términos nuevos los antiguos problemas de la ética relativos al buen uso de los deseos. En efecto, la moral de la convicción no obtendrá crédito ni autoridad más que si la apoyan unos individuos, unos grupos, que se sutraigan al hechizo del poder y del disfrute máximo y que descubran juntos las virtudes de la dependencia y de la obediencia.

Sustraerse al hechizo del poder, habitar en este mundo sin dominarlo, reanudar una relación fraternal con los seres en una especie de amistad franciscana por la creación, reencontrar lo gracioso, lo agraciado, lo inaudito: es aquí donde la «comunión de los santos» adquiere su sentido; los depositarios del poder puede situarse secretamente en beneficio de los que han renunciado a todo poder. Puede vivirse muy en concreto una nueva dialéctica entre el no-poder y el poder, entre el no-disfrute y el disfrute, entre la obediencia y la autonomía, lo mismo que la dialéctica que antes señalaba entre la ética de convicción y la ética de responsabilidad.

A partir de esta dialéctica concretamente vivida podremos empezar a vislumbrar una respuesta a esta sencilla cuestión: ¿qué signo podemos encontrar y ofrecer en el mundo del consumo máximo, que es también —como sabemos ahora— el mundo del deseo sin fin? Por mi parte, veo dibujarse algunos comportamientos significantes y que enumero de esta forma: intentar que prevalezca en todo la actitud del creador sobre la del consumidor (consumición, consumación, destrucción...); resistir a la caída en el ocio, es decir, a la tentación de transferir al ocio el sentido del trabajo humano; darle al trabajo su propio sentido. Esto tiene que tener alguna relación con la preocupación anterior, cuando se piensa en la enorme reflexión, en la enorme esperanza de los socialistas del siglo XIX, de restituirle a cada hombre su obra y darle así al trabajo un sentido.

En el mismo ocio, resistir a las sugerencias y a los impulsos del consumo en masa, volver al camino de la cultura personal y libre; de este modo mantener en una viva relación lo que fue y lo que es creador.

Así es como veo relacionarse con toda esta investigación algo que es para mí de mucha importancia: la restauración del lenguaje. El problema que evocamos aquí es, en efecto, esencialmente un problema de cultura. El mundo tecnológico en que vivimos y en que hemos de aprender a vivir es un mundo sin pasado, un mundo proyectado hacia el futuro, un mundo que tiende a borrar sus huellas. Pues bien, el mundo de la cultura es un mundo de la memoria. Mientras que la innovación técnica borra el pasado y nos convierte en seres de futuro, el hombre de cultura tiene que arbitrar sin cesar en el conflicto entre la memoria de sus raíces y el proyecto de su realización. Por tanto, en la medida en que volvemos a nuestras fuentes y revivificamos nuestras tradiciones, es como podemos ser sin lamentarlo hombres de la prospectiva. Seguimos siendo o nos hacemos creadores a partir de una re-interpretación del pasado, que nos interpela sin cesar. Aquí es donde vendría a situarse toda la reflexión contemporánea sobre la hermenéutica, sobre nuestra vinculación con el pasado por medio de la interpretación, que es siempre una lucha contra la distancia, contra la separación cultural. Ya está todo dicho. Sí, hemos nacido a la luz de la palabra y hemos de reapropiárnosla incesantemente. Es a nivel del lenguaje donde finalmente se enfrentan el sentido y el sin-sentido; y es también en esa profundidad donde se arraiga la perspectiva de la prospectiva.

¿Estamos en situación, a partir de estas reflexiones, de abordar la gran cuestión de la autonomía, que estuvo en el comienzo de nuestra reflexión crítica? Es aquí, sin duda, donde es mayor el peligro de soñar hacia atrás. Es en esta humanidad adulta, dueña de sus destinos, donde hemos de dar signos de «dependencia» y de «obediencia». ¿Qué quiere decir ésto? ¿Cómo romper la confusión entre la dependencia auténtica de la criatura y el no-dominio del hombre de las sociedades pre-industriales? Estamos aún en los balbuceos. Quizá sólo podamos decir esto: aprendemos a hacer prevalecer, en todas nuestras relaciones con la naturaleza, el deseo de conocer sobre el deseo de dominar; volvemos así a la secreta convivencia entre el gozo de conocer y la «caridad de Cristo»; encontramos la dependencia profunda de toda actividad creadora: la necesidad íntima más profunda que cualquier libre albedrío; simplemente, encontramos el camino del don, de la generosidad. Tenemos por delante un inmenso campo de acción, con los antiguos pobres y los nuevos pobres, más allá de los mares y entre nosotros; los que somos de cabeza avanzada de la humanidad en la sociedad de abundancia tenemos nuestra salvación en nuestra dependencia de los más pobres; pero esto sigue perteneciendo aún a la moral de convicción; es preciso traducirlo a la moral de responsabilidad.

Supongo que este mundo sólo puede librarse de sus ilusiones y de sus demonios por medio de acciones en apariencias marginales, pero de gran significación, capaces de cuestionar tanto el poder como el disfrute de la autonomía. Porque el problema es el de estar vivos y no muertos, en el mundo de la prospectiva. Son el hombre marginal y la comunidad marginal los que quizá permitan vivir en el mundo de la prospectiva. Pero quizá sea el lenguaje, sobre todo, el nudo de esta reflexión. Encontrando la plenitud de las palabras pronunciadas es como podemos dar una densidad nueva a una existencia que se está haciendo vana y vacía. Hay que ser progresistas en política y arcaicos en poética.

IV. FUERZA DE LA AFIRMACION

VERDADERA Y FALSA ANGUSTIA

La reflexión filosófica no queda descalificada cuando presta acogida a *sentimientos punzantes*, *si es ella la que lleva las riendas*, la que *interroga* al sentimiento, la que descifra su intención implícita y, a través de esta prueba crítica, lo eleva a la verdad.

Estamos intentando profundizar en común sobre la angustia de este tiempo. Nuestra tarea no tendría ningún sentido si nuestro propósito fuera estremecernos juntos, asustarnos unos a otros. La angustia no nos proporcionará ninguna instrucción más que cuando intentamos comprenderla y cuando, al comprenderla, tomemos contacto con esa savia de verdad y de vida que alimenta nuestras respuestas a la angustia. Sentir para comprender, comprender para superar —o para arrostrar, si no es posible superar—, ésa me parece que ha de ser la pauta que gobierne nuestra meditación.

Asentaré de antemano como definición muy general, capaz de limitar el campo de nuestra investigación, que el miedo tiene un objeto determinado o al menos determinable y que anticipa una amenaza parcial, circunscrita a una parte de nosotros mismos; la angustia, por el contrario, tiene un objeto indeterminado, tanto más indeterminado cuanto que la reflexión intenta desmigar su contenido en miedos de contornos concretos; pero en compensación ese objeto indeterminado de la angustia significa una amenaza para mi totalidad, por encima de la división de mi cuerpo en partes vulnerables, de mi psiquismo en funciones discordantes, de mi personalidad social en funciones opuestas, y hasta por encima de la dispersión de mi libertad en actos discontinuos. (Veamos cómo es con esta *ocasión cuando nos comprendemos como una totalidad unida de pronto* ante la amenaza). Así pues, cuando el miedo se indetermina, por así decirlo,

ante su objeto y cuando por otro lado refluye hacia mí para anunciarme un peligro total es cuando ese miedo desemboca en angustia.

¿De qué forma *captar como verdad,* según la regla formulada hace un momento, un sentimiento a la vez determinado y totalizante? Me propongo intentar aquí un análisis de los diversos niveles, es decir, señalar las zonas de amenaza situadas en planos cada vez más profundos; a medida que se vaya radicalizando la angustia también profundizará la reflexión y hará surgir lo que llamaré continuamente en el curso de esta meditación la «afirmación original», considerada igualmente en sus niveles sucesivos. Esta expresión de M. Nabert en sus *Eléments pour une Ethique,* me parece muy indicada para designar esa vehemencia existencial que la angustia pone en crisis y que va acorralando de nivel en nivel en una lucha incierta. Meditar sobre la angustia es, según creo, utilizar su duro aprendizaje para explorar y aferrar la afirmación original, más original que cualquier angustia que se precie de tener hondos orígenes.

Una nueva consideración introductoria: se nos ha invitado a reflexionar sobre la *angustia del tiempo presente.* Tenemos obligación de comprender nuestro tiempo. Aunque sólo sea por hablar el lenguaje de sus preocupaciones. Pero creo que, en vez de dejarnos llevar por los rasgos más conmovedores de nuestra época, lo que hemos de hacer es seguir el dinamismo interno de la dialéctica de la angustia y de lo que llamaremos la afirmación original. Acudiendo a nuestro tiempo en vez de partir de él quizá estaremos mejor equipados para *reconocerlo,* es decir, para situar su angustia y poner en su lugar unas emociones que son tanto más enormes cuanto menos auténticas. Porque es muy posible que la angustia no esté marcada por la actualidad más que en cierta zona intermedia de la escala de las angustias, entre dos extremidades de esa escala: una por debajo del nivel histórico —la angustia vital— y otra por encima de dicho nivel —la angustia metafísica—. Es muy posible que nuestra época, por su enorme sensibilidad ante cierta calidad de angustia que iremos reconociendo, cierre los ojos ante otras formas más radicales de la angustia, ocultas bajo un patetismo excesivo y superficial.

Por ello he preferido un método de análisis que subordine el sentido de la actualidad a una reflexión más desprendida de la historia. La angustia no emerge al plano de la conciencia más que gracias a unos pensadores y artistas que de ordinario no seguían el humor de su época, sino que solían ser discordantes: Esquilo hace revivir el terror de los viejos mitos cuando éstos están a punto de morir en la conciencia común y la ciudad se muestra alegre y confiada con unos dioses menos cargados de enigma y de angustia; Amós, Oseas e Isaías, por el contrario, van más allá de las tremendas amenazas que denuncian a su pueblo; Kierkegaard truena en medio de la bonancible calma escandinava; Heidegger escribe *Sein und Zeit* sin referencia a la crisis europea y en el horizonte de una ontología más próxima a Parménides que a la conciencia pública contemporánea.

Así pues, a la primera norma: sentir para comprender, comprender para superar, añadiré esta otra: comprender nuestro tiempo, no ya partiendo de él, sino acudiendo a la modernidad de su angustia desde el fondo de un clasicismo de la angustia. Estas dos normas justifican la referencia de mi título a la verdad: *Verdadera y falsa angustia.*

En el grado más bajo, en el nivel vital, la angustia se refiere a la vida y la muerte; más exactamente, detecta la proximidad de la muerte respecto a la vida. Esta proximidad es una relación que flota entre lo exterior y lo interior (más adelante volveremos sobre la ambigüedad de la amenaza total que a la vez planea sobre nosotros y surge como desde el centro de nosotros mismos).

Es una amenaza externa en el sentido de que la vida no la implica necesariamente; absolutamente hablando, la vida podría ser inmortal. Capto la necesidad de mi muerte empíricamente, por el espectáculo de la muerte de los que viven uno tras otro. Por eso toda muerte, incluso la más esperada, interviene en la vida como una interrupción. Mi propia muerte está flotando por allí abajo, no sé por dónde, dictada contra mí no sé por quién o por qué cosa.

Sin embargo, ese saber tan abstracto —que todos los hombres mueren, y *por tanto* yo también— me lo pone al alcance la angustia hasta el punto de que mi muerte parece estar alimentada por mi vida, según la extraordinaria experiencia de Rilke en sus *Cahiers.*

¿De qué manera la muerte, esa intrusa, puede parecer inscrita en mi intimidad como su posibilidad más propia? En parte es la muerte del otro la que hace girar en cierto modo la amenaza desde fuera hacia dentro; por el horror del silencio de los ausentes que no responden, la muerte del otro penetra en mí como una lesión de nuestro ser en común; la muerte me «toca»; y en cuanto que yo soy también un otro para los demás y finalmente para mí mismo, anticipo mi muerte futura como la posible no-respuesta de mí mismo a todas las palabras de todos los hombres. Por tanto, es el respeto, por el que los seres amados son insustituibles, lo que interioriza la angustia; cuando me siento a mí mismo implicado en el terreno de esa piedad mutua, la angustia de mi muerte adquiere una especie de intensidad más espiritual que biológica, que es la verdad de esta emoción.

Pero eso no es más que una etapa: no hay muerte del otro más que para ese yo que permanece y esa supervivencia mía respecto a mi amigo pone al amparo de la angustia a la parte viva de mí mismo.

Pero la angustia vital tiene ya así un aliado dentro de las murallas, a saber, una cierta experiencia vaga de la contingencia que rodea al hecho bruto de existir y que yo, por mi parte, relacionaría más con una meditación sobre el nacimiento que con una meditación sobre la muerte. Ya el mismo sufrimiento me demuestra que soy divisible en el espacio, un agregado de partículas, un polvo futuro; el envejecimiento me revela que el tiempo no

es solamente creación incesante de imprevisible novedad, sino que disuelve y mina la existencia. Pero es sobre todo la necesidad de haber nacido ya lo que me descubre la necesidad de estar ahí: vértigo de esa posibilidad de haber podido ser otro, de haber podido no ser..., vértigo inmediatamente superado por mi irrecusable presencia carnal y sin embargo vértigo invencible ante esa presencia: venir al mundo no es un acto por el que yo me funde a mí mismo. Estoy de acuerdo en que esa nada de la contingencia no es en sí misma angustiosa, ya que la angustia está al acecho de los posibles y aguarda el golpe del porvenir; pero la angustia todavía externa de la muerte sigue avanzando hacia mi centro de existencia hasta el momento de alcanzar a esa experiencia tan íntima de la contingencia, recibiendo de ella el índice de intimidad y prestando por su parte a la contingencia el *pathos* que le falta.

Pero lo cierto es que esa angustia no puede conseguir llegar hasta el final; para que la posibilidad de morir alcance la no-necesidad ya adquirida de mi nacimiento, se necesita un accidente que me haga morir efectivamente, un accidente que yo no puedo deducir de mi contingencia, tomada como tal. Tan sólo mi morir cumplirá algún día la contingencia de mi nacimiento y pondrá de manifiesto la nada de esa no-necesidad de haber nacido; por eso la angustia de la muerte, la angustia primaria que corroe mi ser en el mundo, no es perfectamente inmanente a mi existencia. La vida es eso que todavía ella no ha tocado. Puedo por consiguiente bromear impunemente sobre la muerte: «el alcohol mata lentamente», dice un cartel —«no tenemos prisa»—, responde el borracho. El humor cáustico del borracho tiene mucho que ver con la sabiduría de Epicuro: cuando llega la muerte, tú ya no estás allí; cuando estás allí, ella no ha venido todavía.

Sin embargo, esta angustia imperfecta —imperfecta en el sentido en que se habla de un crimen perfecto— no es inúltil: suscita, en su nivel primario, la respuesta de esa vehemencia de existir, cuyos grados de profundidad son proporcionales a los de la angustia. En ese nivel la afirmación original se revela como querer-vivir; es en el querer-vivir donde ella se encarna.

Pues bien, es curioso cómo el querer-vivir no se hace reflejo ni se constituye en su unidad más que bajo la amenaza de la muerte, es decir, en y por la angustia. En efecto, la palabra «querer-vivir» no tiene nada que ver con un «instinto» simple y elemental; como viviente, busco objetivos diversos, heterogéneos y finalmente no coordinados entre sí: la vida, al menos en la etapa humana, es un paquete de tendencias hacia objetivos poco claros y concordantes; se necesita una situación de catástrofe para que, de pronto, bajo la amenaza de lo indeterminado absoluto —mi muerte—, mi vida se determine como el todo de lo que está amenazado. Es ésa la primera vez que me veo como una totalidad amenazada. El vivir recibe del morir toda la simplicidad de que es capaz.

¿Pero qué es entonces ese todo que la angustia aprieta?

Aquí es precisamente donde la reflexión cumple con su verdadera misión: comprendiendo, supera la situación inicial. Comprender ese todo amenazado es evaluarlo, cargarlo de valores. No hay un querer-vivir sin una razón de vivir. Lo sabemos muy bien cuando intentamos en vano retener a un hombre al borde del suicidio; se ha roto en él un mecanismo de afirmación, que no puede reparar ninguna afirmación racional; por eso es inútil discutir con él. Mi vida, mi vida humana, como afirmación encarnada, es lo que Bergson llamaba el sentido de la felicidad y del honor.

Descubro entonces que mi querer-vivir no se libra de la angustia de la muerte más que en el momento en que los valores concretos que dan sentido a mi felicidad y a mi honor trascienden la oposición misma de mi vida y de mi muerte. Es evidente que este acto de trascendencia *sólo* se cumple a costa de un sacrificio; entonces mi vida se ve a la vez amenazada y trascendida, amenazada por la muerte en la situación de catástrofe y trascendida por sus propias razones de vivir, que se han convertido en razones de morir. Pero es más fácil hablar de esto que vivir y la reflexión requiere la ayuda de ejemplos elocuentes de los que está bien provista una época de sumo peligro como la nuestra.

Nuestra dialéctica explota cuando intentamos profundizar en las razones para vivir del querer-vivir.

¿Encontrará en sí misma la conciencia aislada los recursos de salud y de energía que mantengan su equilibrio y su eficiencia? No es inútil detenerse unos momentos en la etapa de lo psicológico puro, en el que se sitúa por otra parte el psicoanálisis. Pero no me detendré en ello más que en la medida que lo exija el orden de esta dialéctica.

Hay que decir, al menos brevemente, que la conciencia narcisista es para sí misma una fuente de angustia. El psicoanálisis nos ha enseñado que es el miedo a las fuerzas oscuras rechazadas por nuestro super-ego social lo que alimenta la tendencia neurótica, latente en todo psiquismo, incluso el más equilibrado. Yo no soy una energía psíquica simple; llevo en mí mismo la división, y quizá la represión, la agresión contra mí mismo. Lo mismo decía Plotino cuando llamaba al alma lo uno *y* lo múltiple, en oposición al *Nous,* a la inteligencia, que es el Uno-Múltiple. Así la angustia nace de la profundidad de mis conflictos y de lo que podríamos llamar la *fragilidad* del psiquismo humano que acompaña a la *contingencia* de la vida. Pero la contingencia de la vida no era angustiosa más que por la mediación de la muerte; la fragilidad del psiquismo es directamente angustiosa, ya que lo que me da miedo es un rostro desconocido y como oculto de mí mismo, la posibilidad de no reconocerme, de ser otro, alienado en sentido propio.

Tan sólo insistiré en un punto: en el tinte moderno de esta angustia psíquica: la angustia vital tan sólo variaba de intensidad con las épocas, según el valor que se daba a la vida singular; la angustia psíquica está más

marcada por la historia en su misma constitución; en efecto, es curioso que sea en las sociedades más civilizadas, las mejor armadas contra todos los riesgos y durante los períodos de paz, cuando surge esa inseguridad endógena del psiquismo, como si el más frágil de todos los psiquismos fuera el del hombre civilizado. Además de la complejidad de este psiquismo, invocaría de buena gana la función de lo que podríamos llamar el aburrimiento de la civilización. Muchas veces se ha descrito ese aburrimiento que segregan las sociedades mejor equipadas en bienes de civilización (pienso en las notas de E. Mounier sobre Escandinavia, en las de Karl Stern, en el *Buisson Ardent*, en ese Nuevo Mundo en que desembarca el refugiado judío alemán, sorprendido al encontrar, a millares de kilómetros del infierno nazi, un mundo psíquicamente más frágil que el que ha dejado). No solamente el bien-estar, sino el trabajo en su forma parcelar difunde el aburrimiento en las sociedades industriales, como si un mal psíquico más sutil estuviera a punto de tomar el relevo del esfuerzo físico. No digo que el aburrimiento sea la angustia, sino que entrega en manos de la angustia; al crear zonas de libertad, o al menos de vida civilizada al abrigo de un orden público y de una seguridad política y social, el desarrollo de la civilización deja a los seres, por medio del aburrimiento, cada vez menos armados contra los peligros que su psiquismo segrega.

Crear ocio es muchas veces entregar a cada uno al sentimiento de la vanidad del bien estar, a una especie de desocupación civilizada y finalmente a su propia vacuidad, a su ausencia de objetivos. No anda lejos entonces el error de Narciso.

Estas breves notas sólo pretendían subrayar el fracaso de una búsqueda de salud y de equilibrio que se basase en una simple preocupación de higiene mental. Una higiene sin proposición de *tareas*, una búsqueda de equilibrio sin imposición de *deberes*, se vacía de contenido. El hombre no puede conjurar la angustia de Narciso si no se incorpora a una obra a la vez comunitaria y personal, universal y subjetiva; el retroceso de las neurosis en tiempos de guerra confirma que la patología naciente de toda conciencia que se aísla, se encierra en sí misma, se recluye y busca escapar de sí no encuentra su curación más que en la conciencia de pertenecer a..., en la entrega a una «causa», para hablar como Josiah Royce; Hegel llamaba precisamente «espíritu» a esas síntesis de lo Universal y de lo singular, del nosotros y del yo, del en-sí del mundo humano y del para-sí de esta conciencia que, según Hegel, es ante todo conciencia desventurada.

Podemos llamar *histórico* al nuevo nivel que hemos alcanzado, ya que el hombre figura en él como protagonista —artífice y paciente— de la historia de los hombres tomada en su nivel colectivo. Gracias a un verdadero salto —podemos estar de acuerdo en este punto con el hegelianismo y con el sociologismo francés— pasamos de las preocupaciones de higiene mental al destino de los grupos, pueblos y clases.

Pero este «espíritu verdadero», esta «sustancia ética» —para hablar como Hegel— de las grandes colectividades históricas ¿está al amparo de la angustia, de una angustia a medida de ese «espíritu» (con el que identificamos a nuestra humanidad)? Nuestra época se muestra especialmente sensible ante una angustia específica que podemos ciertamente llamar histórica, como el nivel en el que se sitúa. Pero es aquí donde importa ser fiel a nuestra máxima inicial: llegar a la angustia del tiempo presente más bien que partir de ella.

Y llegaré a ella partiendo de las esperanzas abiertas en la conciencia por la filosofía hegeliana; ninguna mejor que ella ha intentado integrar lo trágico con lo lógico; en compensación, ninguna más que ella ha pretendido superar la oposición por la reconciliación, transformar todas las negociaciones estériles en meditaciones fecundas. Así Hegel creyó que había constituido un idealismo más verdadero que el de Fichte, por ejemplo. Todo idealismo promete la identidad del pensamiento y del ser; Hegel cree que no solamente la ha prometido, sino que la ha constituido efectivamente, ya que el saber absoluto en el que se reconcilian el en-sí y el para-sí, el ser y la subjetividad, está al final de un itinerario en el que se ha integrado efectivamente el dolor de la historia. Para que Hegel hubiera cumplido con la promesa del idealismo habría sido menester que el espíritu de su tiempo hubiera estado más cerca de él que el espíritu del saber absoluto, que el espíritu de su tiempo le hubiera ofrecido, si no la efectividad, al menos un signo, una figura, para expresar todo el «fenómeno» de ese espíritu al que el dolor de la historia eleva al yo individual. Jean Hyppolite citaba hace poco algunos textos impresionantes de Hegel sobre esa pretendida afinidad entre el espíritu de su tiempo y la síntesis dialéctica del pensamiento y del ser planteada por el idealismo[1].

Estas esperanzas de Hegel se vieron decepcionadas por la historia efectiva; su idealismo, su saber absoluto respiran para nosotros la misma atmósfera que el idealismo de Fichte respiraba para él, ya que nosotros no reconocemos en nuestra propia conciencia de época la figura de la reconciliación de las contradicciones históricas; el espíritu de nuestro tiempo ni siquiera es el signo de que lo negativo sea la mediación de una pacificación efectiva del desgarramiento de la conciencia.

Me parece que la angustia del tiempo presente se conoce y se comprende en relación con la exigencia radical formulado por el idealismo, especialmente por el de Hegel: esperamos que la historia terrible sea una astucia de la razón en dirección hacia síntesis más elevadas. Y he aquí que la angustia surge en ese punto concreto de nuestras esperanzas; se atribuye una inseguridad específica a la historia, porque no estamos seguros de que ella haga coincidir la razón y la existencia, lo lógico y lo trágico. La angustia

[1] *Genèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*, pp. 42-48.

descubre una posibilidad espantosa: ¿y si la historia *efectiva* no tuviera sentido? ¿y si la reconciliación hegeliana no fuera más que una invención del filósofo? Esa nada con que se nos amenaza es una nada de sentido, en el nivel mismo del «espíritu», una nada de sentido en el corazón de ese presunto sentido que debería dar un objetivo y una tarea a la higiese mental y curar a Narciso.

Creo que llegando de este modo a la angustia de nuestro tiempo a partir de la exigencia idealista estamos mejor situados para distinguir en esa angustia contemporánea entre lo auténtico y lo inauténtico.

El *pathos* contemporáneo engloba sin discernimiento alguno lo mejor y lo peor; en gran parte la angustia frente a la historia no es más que *el miedecillo del siglo XX*. Considero el librito de E. Mounier que lleva este título como uno de los más aptos para reducir a sus justas proporciones la influencia emocional de una literatura catastrofista; un cierto malestar frente a las máquinas, frente a las grandes técnicas administrativas exigidas por una política de planificación económica, de pleno empleo, de socialización de la salud pública y de la seguridad social no resulta ciertamente mucho más significativo que el malestar del adolescente arrancado de su ambiente familiar protector y lanzado a un ritmo de vida más amplio y más rápido. El deshielo de las viejas costumbres artesanales y campesinas, el dominio tan difícil de nuestros propios inventos no son quizá más que esas dificultades de adaptación que anuncian un nuevo equilibrio entre el hombre y su ambiente. De todas formas, la adquisición de las técnicas industriales y administrativas es irreversible y nuestra tarea no es la de gemir y lamentarnos, sino la de corregir y compensar[2].

Pero no basta con desinflar ese miedecillo del siglo XX; hay que integrar en la meditación la parte auténtica de angustia que lleva consigo. Nuestra generación es sin duda más sensible que las precedentes a una cierta *ambigüedad* del desarrollo histórico. La verdad de la angustia histórica no es la decadencia, sino la ambivalencia de las adquisiciones humanas, como si la astucia de la historia consistiera en hacer indistintamente cosas positivas y cosas negativas, anulando así unos con otros nuestros esquemas de progreso y de decadencia.

De este modo las mismas técnicas que sirven para aliviar el esfuerzo de los hombres engendran ese mal sutil del aburrimiento en el bienestar y hasta en el trabajo, ese aburrimiento que, como hemos visto, conduce al hombre a su angustia psíquica. Pero la ambigüedad resulta sobre todo angustiosa en el nivel propiamente político; hace ya 150 años que se va

[2] En este sentido los trabajos de psico-sociología del trabajo son mil veces más útiles que la literatura catastrofista para corregir las deficiencias de la división del trabajo parcelario. Esos trabajos son útiles porque dan crédito ante todo a la orientación de conjunto que toma el trabajo humano y la corrigen desde dentro en vez de criticarla desde fuera.

desarrollando una conciencia política que tiene por resorte la convicción de que la instancia política está capacitada para rectificar voluntaria y racionalmente los azares de la vida económica que antes se llamaban pomposamente leyes naturales y para eliminar las violencias y las injusticias que presiden la distribución de las riquezas. Pero esta conciencia política a la que hoy se está despertando Asia y a la que se despertará mañana Africa es desde su nacimiento una conciencia enfermiza, generadora de nuevas violencias. En este sentido el régimen de concentración no es sin duda más que la forma más grosera de un mal totalitario que corrompe a las viejas democracias, así como a los jóvenes nacionalismos de ultramar y al socialismo soviético. Es enorme la ambigüedad del Estado moderno; nuestra conciencia política ha caído en la trampa: ¿puede el mismo Estado ser intervencionista en materia económica y social y proteger el *hábeas corpus*, la libertad de pensamiento y el derecho al error que había conquistado el liberalismo de antaño? Hay que confesar que la economía política es una ciencia más avanzada que nuestra reflexión sobre lo político en cuanto tal, sobre su estructura propia, sobre las pasiones específicas inherentes al poder. Así es como lo político es el lugar por excelencia de la ambigüedad angustiosa de la historia contemporánea y cómo los hombres que se dejan seducir por las máquinas y las técnicas están totalmente equivocados: se enamoran de las cosas, de los instrumentos; caen en el mal específico de la historia contemporánea, que afecta a las operaciones humanas constitutivas del poder y de la soberanía del Estado[3]. Esa es la angustia que la historia contemporanea desarrolla a través de nuestra propia conciencia política. Somos nosotros mismos, como *homo politicus*, los que creamos la ambigüedad de nuestra propia historia. Y así nuestro optimismo en el nivel de las técnicas, que era una especie de reflejo de vitalidad, se convierte, según la expresión misma de E. Mounier, en un «optimismo trágico». De este modo se ensancha el terreno de la angustia: a la contingencia del ser viviente, a la fragilidad del psiquismo se añade la

[3] Sabemos bien, en particular, que el problema de la energía atómica es un problema político y no técnico; la cuestión está en saber si las grandes potencias seguirán sometiendo la producción de energía atómica al secreto, humillando y esclavizando así el trabajo científico a sus planes estratégicos o si sabrán transferir oportunamente ese poder a una instancia mundial de carácter público y pacífico. Nuestro miedo en los umbrales de la era atómica no es principalmente físico, ni siquiera técnico, sino finalmente político. Tras el miedo a una destrucción material de todos los cuerpos y de todas las obras, tras el vértigo de la fuerza energética desmultiplicada, se oculta el miedo ante el poder del Estado que tiene el secreto, la voluntad y el poder de usar de esa energía. Cada uno de los hombres se siente expropiado de un medio de producción colectivo por una instancia que trastorna su sentido y su uso y que nos parece ocultar el secreto mismo de nuestra muerte. La amenaza atómica se ha convertido entonces en la figura física del Estado, en cuanto que no reconocemos ya en él la delegación de nuestro propio ser-político; la amenaza atómica es nuestra conciencia política, transformada de modo alienante en fuerza hostil y asesina.

ambigüedad de la historia; a la posibilidad de morir, a la posibilidad de la alienación, se añade la posibilidad del sin-sentido; esta amenaza de tercer grado repercute además como amenaza secundaria y primaria: la paz y el aburrimiento de la civilización catalizan la angustia psíquica; la guerra y la destrucción masiva multiplican continuamente la angustia primaria de la muerte...

¿Cuál es, frente a esta angustia de tercer grado, la fuerza de la reflexión? Separar lo auténtico de lo inauténtico, tomar conciencia de la ambigüedad de la historia en curso, sigue siendo mantener la actitud del espectador desinteresado y quizá desdeñoso que considera el «curso del mundo»; la ambigüedad de la historia debe pasar de ser un espectáculo a ser una modalidad de nuestra más propia voluntad. Creo que es por allí por donde hay que buscar el significado verdaderamente terapéutico del existencialismo francés; este existencialismo no tiene nada que ver con una especie de complacencia en el absurdo, sino que lo anima un verdadero coraje de enfrentarse con la incertidumbre del sentido de la historia. Sólo ese coraje histórico es capaz de conjurar la angustia mediante el acto de asumirla en sí mismo y de integrarla por entero en la libertad.

Así, elevando el querer-vivir al querer comunitario y social, al «espíritu» en el sentido hegeliano de la palabra, es como se superaba la angustia en sus primeros grados; renunciando ahora al saber absoluto y acogiendo dentro de sí las vicisitudes de un destino histórico es como la angustia puede ser vencida en su estadio histórico. Le corresponde a una filosofía de la libertad dar este nuevo paso.

¿Cómo voy a tener miedo de lo «negativo» de la historia si comprendo que soy yo el primer «negativo», si acepto ser lo «negativo» del mundo, lo negativo de lo que yo mismo he adquirido, lo negativo de mis propias obras, que por el peso de la costumbre reconstruyen el en-sí en el corazón de mí mismo? Este tema de la *nada* de la libertad es la trasposición existencialista del tema hegeliano del dolor de lo «negativo»; pero mientras que en Hegel se iba de la conciencia desgraciada de sí al espíritu como síntesis de lo universal y de lo singular, nosotros retrocedemos de una filosofía de la historia a una filosofía de la libertad. Con este paso no se supera la angustia ni se anula lo negativo, pero —como dice esta filosofía— se la «asume», o sea, que la libertad es indivisiblemente angustia y superación, angustia de no tocar fondo, de perderse a sí mismo, de no encontrar apoyo ni garantía, y al mismo tiempo lanzamiento de un proyecto, apertura de un porvenir y comienzo de una historia.

No es éste el lugar de preguntarse si se reconoce debidamente a la libertad en su verdadera esencia cuando se exalta su negatividad: ¿acaso la libertad no es un sobre-ser más bien que una falta de ser? No me meto en esta cuestión. Tan sólo me preguntaré si la angustia inherente a la opción es de veras el fondo de la angustia y si esa angustia de la condición histórica

de toda opción no disimula una angustia más radical todavía; en el momento en que pronuncio las dos palabras gloriosas: «hacer y haciendo hacerse», tengo miedo de no poder, tengo miedo de ser presa de una impotencia, presa de un maleficio, de un encantamiento, del que sería a la vez el autor y la víctima. Aquí la reflexión se adentra por regiones que la actualidad se empeña en ocultar; la angustia se remontaría a los viejos mitos, a la tragedia griega o a la Biblia hebrea[4].

Esta angustia, que llamaremos angustia de culpabilidad, no es el miedo determinado por un tabú, por un entredicho limitado. Se hace angustia en el momento preciso en que supero el plano propiamente moral de la observancia de los mandamientos fijados por la tradición y paso de la preocupación por la rectitud moral a la de la perfección o la santidad ilimitada. Se trascienden los códigos, pero también la seguridad de los deberes familiares y de las obligaciones de tipo medio. Entro en esa zona de peligro absoluto que anunciaba el coro trágico y el profeta de Israel[5]: soy una libertad «errante», una libertad «perdida».

Más exactamente, el problema de la angustia no afecta más que a uno de los dos elementos de la libertad errante o perdida. El primero mira hacia el pesado: yo soy «siempre ya» —*immer schon*— libertad caída, para hablar como Heidegger en las páginas extrañas de *Sein und Zeit* sobre el *Verfallen;* es por el segundo elemento, que mira hacia el futuro, por lo que la culpabilidad es angustiosa: yo que estoy siempre ya atado, comienzo y vuelvo a comenzar el mal en el mundo mediante una intención libre y sin embargo esclava. Este elemento es el que Kierkegaard destacó en su famoso *Concepto de la angustia.* Esta angustia de inminencia de la culpabilidad no es la conciencia de haber pecado, que es dolor moral y no angustia, sino la conciencia de ser potencia de pecado; lo que es angustioso en la culpabilidad es el vértigo de la seducción. Jean Wahl, en sus *Etudes kierkegaardiennes,* iluminaba esta angustia con las palabras de Schelling: «el mal no existe, pero se esfuerza en existir». Así pues, esta angustia, como toda angustia, gira en torno a lo posible, pero un posible que afecta en segundo grado a esa posibilidad que yo soy en cuanto libertad. Es la posibilidad inminente de degradarme en cuanto posibilidad de ser libre. Encontramos allí, elevada en un grado, la ambigüedad de la historia; efectivamente, Kierkegaard veía en la angustia de culpabilidad una mezcla de atracción y de repulsa, una simpatía antipática —decía él— o una antipatía simpática; esta ambigüedad, convertida en ambivalencia, es precisamente la del vértigo, la de la seducción.

Esta angustia descubre también la nada, o algo que es nada. ¿Pero qué

[4] *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, en Rev. d'Hist. et de Phil. rel. (1954).

[5] Recordemos a Isaías que grita en la visión del Templo: «¡Ay de mí! ¡Estoy perdido! Porque soy un hombre de labios impuros y habito en un pueblo de labios impuros y nuestros ojos han visto al Rey, Señor de los ejércitos».

nada? Es aquí donde creo que hay que desmembrar la negatividad hegeliana demasiado seductora —el «maître Jacques» de la filosofía hegeliana, como decía Kierkegaard— y descomponerla según las articulaciones de la angustia: esa nada no es ni la muerte, ni la locura, ni el sin-sentido, ni siquiera esa activa negación del estar-ahí que constituye a la libertad, sino la vanidad de la libertad misma, la nada de una libertad esclava.

¿Qué recursos tiene entonces la reflexión frente a esta nueva angustia? En primer lugar hay que afirmar con energía que esta angustia no se escapa del campo de una posible reflexión; la experiencia singular de Kierkegaard puede ser universalizada por la más clásica de las filosofías. Platón, en el *Cratilo*, recuerda a esas almas presas del vértigo que inventaron, con el lenguaje del movimiento, la ilusión misma del movimiento; más fuertemente todavía, en el *Fedón*, descubre que el alma no está «clavada» al cuerpo más que por el hecho de que se ha hecho «el verdugo de sí misma»; es la cautividad primordial del alma la que ha hecho del deseo una prisión: «*la filosofía se ha dado cuenta* de que lo extraño de esta prisión es que es obra del deseo y que quizá el que más contribuye a cargar de cadenas al encadenado es el mismo encadenado». Encontramos en Plotino páginas curiosas sobre la fascinación y el hechizo del alma en que, sucesivamente, ésta se muestra atacada por la exterioridad absoluta e inventora de ese impulso hacia fuera y hacia abajo.

De este modo la reflexión, universalizando las experiencias más singulares, procede a esa crítica de la autenticidad que nos ha preocupado continuamente; aplica esa crítica a las ciencias más diversas; pienso concretamente en el proceso al que somete a la idea de culpabilidad el doctor Hesnard en el *Univers morbide de la faute*[6]. Es estupendo que la experiencia de la falta se haya visto así limpiada de mugre por el psicoanálisis; porque la verdadera culpabilidad surge más allá del miedo a sí mismo, del auto-castigo, más allá del impulso a refugiarse en la neurosis; surge en ese rincón de nosotros mismos que Kant llamaba *Willkür* y no *Freiheit*, en el corazón de esa libertad subjetiva definida por el nacimiento de las intenciones, de las «máximas» de la voluntad, del proyecto como hoy diríamos. La crítica psicoanalítica de la culpabilidad ayuda así a la reflexión a distinguir entre una angustia sana y una angustia simplemente neurótica, que nos conduce a uno de los niveles ya superados de la dialéctica de la angustia. A esta crítica científica hay que añadir una crítica propiamente existencial, que distinguiría entre la angustia auténtica y esa complacencia en la servidumbre que los clásicos llamaban *bajeza* y contra la que ha hablado Sartre en las *Mouches* y en otras partes.

Mediante esta crítica de la autenticidad, la angustia accede a su verdad; queda analizada en todo lo que se posible; el modelo de esta reflexión lo

[6] Véase *Morale sans péché ou péché sans moralisme*, en Esprit, sept. 1954.

encuentro en el ensayo de Kant sobre el mal radical, que Karl Barth y Karl Jaspers están de acuerdo en admirar como extraordinario. Yo diría que en ese ensayo Kant pensó lo que Kierkegaard vivió y sintió; Kant eleva al concepto la angustia de Kierkegaard y me permite hablar en verdad del *Concepto de Angustia*.

Pensar el mal radical, para Kant, es pensar en un cierto exceso del libre albedrío que sirve de fundamento a todos los malos excesos en la experiencia y en la historia; ese fundamento, ese *Grund*, me permite reconocer aquí y allá las formas diseminadas del mal empírico (Kant dice incluso que ese *Grund* hace inteligibles las malas acciones); pero a su vez ese *Grund* es inescrutable *(unerforschbar)* en cuanto a su origen, porque —dice él— no hay ninguna razón comprensible *(kein begreiflicher Grund)* de donde el mal haya podido venir en última instancia; he aquí cómo se piensa la angustia: un fundamento de malas acciones que no tiene fundamento, un *Grund* que es *Abgrund*, podríamos decir. Y el mismo Kant relaciona con este fundamento inescrutable el relato bíblico de la caída; se adelanta aquí a Kierkegaard, que subrayará más tarde el carácter de acontecimiento del mal que comienza y vuelve a comenzar; este carácter de acontecimiento de la falta revela así su afinidad con la estructura de relato mítico que reviste la caída en la Biblia y en Platón.

Pero la reflexión —como decíamos ya en los grados anteriores de la angustia— no se limita a criticar y a pensar la angustia; el ensayo kantiano es precisamente el modelo de una reflexión que podríamos llamar muy bien recuperadora. Reflexionar sobre el mal radical de la libertad es sumergirse más allá de las intenciones sucesivas, más allá de las opciones discontinuas que el tiempo va esparciendo hasta esta totalidad del yo; al mismo tiempo descubro ese origen de la acción de donde puede surgir la regeneración. De este modo la angustia rompe los límites del yo, lo sumerge hasta esa raíz de los actos que hemos llamado la afirmación original[7].

¿Cómo es esto posible? Kant establece en su admirable ensayo que es el mismo libre albedrío, la misma *Willkür*, el que es a la vez inclinación al mal —*Hang zum Bösen*— y orientación al bien —*Bestimmung zum Guten*—; yo estoy «inclinado al mal» y «determinado al Bien», *simul peccator et justus*, decía Lutero. Creo que es ésa la experiencia del arrepentimiento o, como dice Kant, de la regeneración: la angustia se convierte en pista de relanzamiento. Sin duda el filósofo kantiano como tal no sabe nada de una ayuda, de una gracia, que sería como una nueva creación y que el cristiano llama «perdón de los pecados», pero el filósofo reflexivo sabe por lo menos que el punto delicado en donde el don puede articularse con la libertad es el mismo que la angustia ha puesto en evidencia.

[7] Una vez más reconozco mi deuda con M. Jean Nabert y con sus *Eléments pour une Ethique*, que comienzan precisamente por una reflexión sobre la falta.

¿Hemos llegado a puerto? Para terminar, me gustaría situar brevemente toda esta dialéctica de la angustia en el horizonte de una última angustia; más allá de la angustia vital de la muerte, de la angustia psíquica de la alienación, de la angustia histórica del sin-sentido, incluso más allá de la angustia propiamente existencial de la opción y de la culpabilidad, he aquí que se presenta la angustia propiamente metafísica, la que se expresa míticamente en el tema de la cólera de Dios: ¿no será por ventura Dios un malvado? Esta posibilidad espantosa está lejos de ser una quimera: la bondad de Dios es la última idea conquistada y quizá no lo sea más que en esperanza, como último término, como ἔσχατον de todas las tribulaciones. Hay muchos «creyentes» que acceden con demasiada facilidad y demasiada familiaridad a la bondad del «buen Dios».

La experiencia decisiva que introduce en esta angustia es, según creo, la experiencia del *justo doliente*. La conciencia hebrea llegó a ella después del destierro; el libro de Job es su más alta expresión. Job es el fracaso de una explicación del sufrimiento por medio del castigo: en efecto, he aquí el inocente (inocente por hipótesis: Job es una hipótesis dramatizada), el inocente entregado a la desgracia; los amigos de Job, que son una figura de la teodicea explicativa, quieren hacerle confesar que la desgracia no es sino efecto de su pecado, pero Job no se rinde y su protesta pone de relieve dramáticamente el enigma de la desgracia que no le puede atribuir a su falta. Por tanto, la angustia de la culpabilidad no es la última angustia: había intentado cargar el mal sobre mí, mirarme como aquel que comienza el mal en el mundo, pero ahí está Job, ahí está el Justo que sufre; ahí está el mal que *viene* al hombre, el mal que es desgracia. Y a nosotros, los modernos, es sin duda la figura del niño que sufre la que más nos impresiona; el niño resume todo el destino del hombre *víctima*, destino entremezclado con el del hombre *culpable*, sin que ninguna correspondencia y ninguna proporción parezca vincular la desgracia a la falta. ¿No será *la Peste* la existencia misma en su facilidad?

Y de pronto esa angustia, en un movimiento de reflujo desde la cima de la escala de la angusta hacia su base, parece recapitular en sí todos los grados.

Se apodera en primer lugar de la angustia de culpabilidad, de la que ella no sale, sino que la recoge como desde arriba: el φόβος de la tragedia griega procede de ese presentimiento terrible de que la culpabilidad del hombre, su ὕβρις, es al mismo tiempo la perfidia de un dios que tuerce adrede el corazón humano. Lo trágico griego, al menos el de Esquilo, nace de la coalición de esas dos angustias: la angustia de un fundamento malo y la angustia de un hombre culpable.

El pensamiento hebreo parece a primera vista muy alejado de esta concepción trágica; sin embargo, aparece por varios caminos la posibilidad del caos, del maleficio original: el Dios de los profetas revela su exigencia

absoluta en el trueno de la destrucción, en el furor de la historia; su santidad es una santidad terrible. Yahvéh es también el Dios que endurece; y en el relato de la caída la serpiente tiene un papel enigmático que demuestra que el hombre no es el malvado absoluto; no es nunca más que el malvado por seducción; hay, por tanto, fuera de él, una llamada a la falta que asciende de su afectividad frágil y del espectáculo de caos que le ofrece la creación; y si «Satanás» precede a «Adán», ¿cómo es posible «Satanás»?

Paulatinamente la angustia del fundamento malo va abarcando también otras angustias: el sin-sentido de la historia ¿no es la figura más enorme del caos? Los filósofos de la historia ven en lo «negativo» una mediación hacia nuevas síntesis; pero se callan todo lo que no puede recuperarse en una significación más vasta y más elevada; se callan lo que no ha servido para nada, lo que es pura y simplemente un desecho a los ojos de la racionalidad de la historia: el sufrimiento de los pequeños, de los humildes ejecutores, la insignificancia de unas vidas sin horizonte y sin objetivo; eso «negativo», que al parecer no sirve de mediación absolutamente para nada, es incorporado por la angustia metafísica a su emoción.

Finalmente, la angustia primaria de la muerte queda recogida en la angustia de la última fila; que *tenga que* morir el hombre que forja el sentido de las cosas, que proyecta tareas indefinidas, es ciertamente el signo más clamoroso del aparente sin-sentido del fundamento. Por eso el *Apocalipsis* habla de la muerte como del último enemigo que ha de ser vencido. Por tanto, entre todas las formas de la angustia hay una especie de circularidad o de comunicatividad que hace que la angustia primera sea también la última angustia.

¿A qué precio puede la reflexión ser una reflexión recuperadora? ¿Tiene algo para vencer el fantasma del «Dios malo»? No intentaré ocultar el salto que representa el acceso al acto de esperanza, que me parece el único capaz de arrostrar la última angustia; ninguna apologética, ninguna teodicea explicativa pueden ocupar el lugar de la esperanza. Job es consolado finalmente, no por una explicación, sino por una meditación del sufrimiento que desemboca en una especie de encuentro con el Dios vivo.

Por tanto, no es la intuición en lo que acaba la reflexión; porque hasta una conciencia que hubiera asumido íntegramente su propio sufrimiento y hubiera reconocido en él el camino posible de su propia perfección, no habría hecho más que vislumbrar que la cólera de Dios es la apariencia para nosotros del amor de Dios. No habría hecho más que vislumbrarlo, ya que el sufrimiento de los demás habría seguido siendo para ella el «misterio de la iniquidad». Tan sólo la esperanza escatológica, no la intuición, no el saber, percibe con gozo desde lejos el final del fantasma de la cólera de Dios.

¡Pero cuidado! No podemos fiarnos de ese acto y marchar tranquilos como después del *happy end* de una película triste. Es verdad que el acto de

esperanza presiente una totalidad buena del ser al comienzo y al final del «suspiro de la creación», pero ese presentimiento no es más que la idea reguladora de mi tacto metafísico y sigue estando inextricablemente mezclado con la angustia que presiente una totalidad más bien sin sentido. Yo no veo que «esto sea bueno» —*wie auch es sei das Leben, es ist gut*—; lo espero en la noche. Además, ¿estoy situado en la esperanza? Por eso, aunque la esperanza sea todo lo contrario de la angustia, yo no me distingo *en nada* de mi amigo desesperado; estoy clavado en el silencio, *lo mismo que él*, ante el misterio de la iniquidad.

No hay nada tan cerca de la angustia del sin-sentido como la tímida esperanza.

Sin embargo, ese acto ínfimo actúa en silencio y al mismo tiempo se oculta y se muestra en su poder de ir recapitulando todos los grados de la afirmación original. Mediante esta fuerza de recapitulación es como aflora a la reflexión, como en un espejo roto; es ella la que anima ocultamente ese renovado impulso del yo profundo, sacudido por la angustia de culpabilidad, que recobra el optimismo trágico frente a la ambigüedad de la historia y que subyace a la misma energía psíquica y al simple querer-vivir de la existencia cotidiana y mortal.

Por consiguiente, la esperanza entra en el campo de la reflexión, como reflexión de la reflexión y mediante la idea reguladora de la totalidad del ser bueno; pero, a diferencia de un saber absoluto, la afirmación original, secretamente armada de esperanza, no realiza ninguna *Aufhebung* tranquilizante; no «supera», sino que «arrostra»; no «reconcilia», sino que «consuela». Por eso la angustia la acompañará hasta el último día.

NEGATIVIDAD Y AFIRMACION ORIGINAL

A lo largo de esta meditación iremos tratando la misma cuestión. ¿Cuál es esta cuestión? Es difícil enunciarla sin preparación; porque no sólo se trata de ir elaborando progresivamente la respuesta, sino la cuestión misma. Más fácil resulta decir qué es lo que ha suscitado la cuestión: el deseo de ver claro en mis propias reticencias frente a unas filosofías que, desde Hegel, hacen de la negación el resorte de la reflexión, llegando a identificar la realidad humana con la negatividad; el sentimiento de que Hegel representa un corte, un cambio respecto al conjunto de filosofías anteriores y que, sin embargo, es posible y necesario recuperar una filosofía de la primacía del ser y del existir que tenga en cuenta seriamente la aparición de las filosofías de la negación. Esta es, en líneas generales, la motivación subjetiva de este estudio. Pero no es ésa todavía una cuestión rigurosa; separada de todas sus adherencias, la cuestión sería la siguiente: ¿tiene el ser la prioridad sobre la nada en el corazón del hombre, es decir, de ese ser que se anuncia a sí mismo por su singular poder de negación? Planteada de esta forma la cuestión, quemando las etapas de su propia elaboración, parece abstracta; sin embargo, como veremos, orienta a todo un estilo filosófico, un estilo en «sí» y no un estilo en «no» y, quién sabe, un estilo hecho de gozo y no de angustia[1].

[1] A este motivo cardinal de preguntarse por la negación se añade éste: ¿no hay una negación, el mal, cuyo arraigo en la afirmación es imposible comprender? ¿No es esta negación la que infecta a toda la filosofía de la negación y la hace parecer original? Pero hay que mantener en suspenso esta cuestión para poder concluir la que se emprende en estas páginas.

Dejemos, pues, que esta última cuestión —que sólo conoceremos en su propia respuesta— siga estando en el horizonte y centremos nuestra atención en lo que podría ser un acceso a la misma.

¿Por dónde comenzar? Por la reflexión misma sobre la realidad humana. Vamos a intentar hacer que desborde —en cierto modo desde dentro— el acto de la reflexión, a fin de recuperar las condiciones ontológicas, en estilo de la nada y del ser, de la reflexión.

¿Pero qué significa partir de la reflexión, del acto de reflexión? Significa, más concretamente, partir de los actos y de las operaciones en los que tomamos *conciencia de nuestra finitud yendo más allá de ella*, es decir, de la conexión entre una *prueba* de la finitud y un *movimiento* de la superación de esa finitud. Allí es donde encontramos la negación principal y fundamental, la que se debe a la constitución misma de la reflexividad: la prueba de la finitud se nos presentará implicada en un acto de superación que, a su vez, se mostrará como de-negación.

Una vez descubierto ese momento negativo, se elaborará la cuestión propiamente ontológica: ¿certifica la de-negación una Nada o más bien un Ser, cuya negación es el modo privilegiado de manifestación y de certificación?

1. *Finitud y superación*

Tendremos que establecer por tanto esta proposición inicial: que la experiencia específica de la finitud se presenta de antemano como una experiencia correlativa de límite y de superación de límite.

Esta estructura paradójica del existir humano debe describirse como tal, sin partirla en dos; como si se pudiera, en un primer tiempo, llevar a cabo una descripción del estar-en-el-mundo (por ejemplo en la percepción o en la afectividad) y luego, en un segundo tiempo, esbozar la superación de ese estar-en-el-mundo, (por ejemplo mediante la palabra o la voluntad). En un solo movimiento, en un solo impulso, el acto de existir se encarna y desborda de su encarnación.

He de buscar ante todo el núcleo de una experiencia de finitud en la extraña e insólita relación que tengo con mi cuerpo y por él con el mundo.

¿En qué rasgos mi relación con mi cuerpo, y por él, con el mundo denuncia mi finitud? Creo que se responde demasiado pronto diciendo que la función de mediación del cuerpo es, como tal, finita. La verdad es que lo primero que se revela que es mi cuerpo es una apertura hacía. ...Antes de ser esa cerrazón de la ostra de que habla Platón y mucho menos la tumba en que piensan los Orficos, es apertura. Y lo es de muchas maneras: apertura de la necesidad que tengo del mundo; apertura del sufrimiento por el que me descubro vulnerable ante el entorno, amenazado por él,

desamparado como un flanco al descubierto; apertura de la percepción por la que recibo al otro. Necesitar de..., ser vulnerable, recibir: he ahí tres maneras irreductibles entre sí de estar abierto al mundo. Pero hay más; por la expresión, mi cuerpo expone hacia fuera su interioridad; como signo para los demás, mi cuerpo me hace descifrable y abierto a la mutualidad de las conciencias. Finalmente, mi cuerpo ofrece a mi voluntad un paquete de facultades, de saber-hacer, ampliadas por el aprendizaje y el hábito, excitadas y perturbadas por la emoción. Pues bien, estas facultades me hacen al mundo practicable, me abren a la instrumentalidad del mundo, gracias al poder que me dan sobre el mundo.

Así pues, no es la finitud lo primero con que me encuentro, sino la apertura. ¿Cuáles son los rasgos de esta apertura que la cualifican como finita? ¿Es solamente la dependencia del mundo inscrita en esa apertura? ¿Es el hecho de necesitar de..., de sufrir..., de recibir..., de expresar..., de poder? Kant parece admitirlo tácitamente cuando dice que somos seres finitos para designar a unos seres que no producen la realidad de sus pensamientos, sino que la reciben, en oposición a un ser dotado de una intuición original —en el sentido de creadora— que no tendría ya ningún objeto, sino que se daría lo que él quisiera *(Ent-stand* y no ya *Gegen-stand).* Pues bien, es difícil considerar el mundo como un *límite* de mi existencia. Lo que hay precisamente de desconcertante en el papel mediador del cuerpo es que me abre al mundo; en otras palabras, el cuerpo es el órgano de una relación intencional en la que el mundo no es el límite de mi existencia sino su correlato.

Me parece que hay que buscar entonces en la misma apertura un rasgo adicional que hace de mi cuerpo una apertura finita; siguiendo con la imagen de la apertura, hay que buscar un principio de estrechamiento, un cierre en la apertura, por así decirlo, que es precisamente la finitud.

Entre los cinco ejemplos de apertura que he puesto —necesitar de..., padecer, recibir, expresar, poder— el caso de la percepción (el recibir) es el más claro. Veamos la forma de generalizarlo.

La finitud especial de la percepción va ligada a la noción de *punto de vista.* Es curioso cómo observo ante todo esta finitud *sobre* el mismo objeto; a continuación retrocedo del objeto hasta mí mismo, como centro finito de perspectiva. En efecto, es sobre el objeto como percibo el carácter limitado de la percepción: veo el objeto desde cierto ángulo; toda perspectiva es, en sentido propio, unilateral. Se ve así cómo se articula la unilateralidad de lo percibido con su temporalidad: como yo veo cada vez la cosa desde un ángulo, he de desplegar todo el flujo de siluetas en donde la cosa se ofrece sucesivamente por un lado y por otro; y de esta manera la inadecuación misma de la percepción como percepción siempre en camino (y no ya como mera receptividad, la receptividad como tal) me anuncia la finitud de mi punto de vista; efectivamente, remontándome de lo percibido

hacia el percibir —y más exactamente hacia el percibir como encarnado en unos órganos—, formo la idea de mi percepción como un acto producido en alguna parte; no es que mi cuerpo sea un lugar entre otros; al contrario, es el «aquí» al que todos los lugares se refieren, el «aquí» por el que todos los otros lugares están ahí. Siempre percibo el ahí, pero desde aquí. Esta correlación entre el aquí del percibir y la unilateralidad de la percepción constituye la finitud específica de la receptividad. Entonces, no es ya solamente la idea de una intuición creadora la que sirve de contrapartida a la de una intuición receptora en la oposición infinita; es la idea de otros puntos de vista correlativos u opuestos al mío; aquí es lo finito lo que limita a lo finito; veremos a continuación con qué condiciones precisamente puedo oponer yo otro punto de vista.

¿Cómo puedo conocer mi perspectiva como perspectiva en el acto mismo de percibir, si no me escapo de algún modo de ella? Ese «de algún modo» es lo que define el meollo de la cuestión. Lo hemos sugerido de pasada: captar mi punto de vista como finito es situarlo en relación con otras perspectivas posibles que anticipo, en cierta forma, en el vacío. Y llevo a cabo esta anticipación sobre la cosa misma, ordenando esa cara que yo veo respecto a las que no veo, pero que *sé* que existen. Así juzgo de la cosa misma pasando a la cara de esa cosa a la cosa misma. Este paso es la intención de significar, es el querer-decir, el *Meinen*. Por él salgo al encuentro del sentido que jamás será percibido desde ningún sitio y por nadie. Si ahora advierto que ese querer-decir, ese *Meinen*, es la posibilidad misma del Decir, resulta que yo no soy solamente mirada, sino querer-decir y decir; porque desde que hablo, hablo de las cosas en sus caras no percibidas y en su ausencia. De este modo la intención perceptiva finita, que me da la plenitud de lo percibido en cada instante, el presente de la presencia, esa intención perceptiva finita no está nunca sola y desnuda; está siempre, en cuanto que es plena, captada en una relación de plenificación más o menos completa respecto a esa otra intención que la atraviesa de parte a parte, que la impregna literalmente y con la que está originalmente ligada la palabra. La mirada muda está asumida en el discurso que articula su sentido; y esta capacidad de decir el sentido es una continua superación, al menos intencionalmente, del aspecto de perspectiva de lo que se percibe aquí y ahora. Esta dialéctica del significar y del percibir, del decir y del ver, parece absolutamente primitiva y el proyecto de una fenomenología de la percepción, en la que se actuaría el momento del decir y quedaría destruida esa reciprocidad del decir y del ver, es finalmente una apuesta insostenible.

En otras palabras, yo no estoy totalmente definido por mi estatuto de estar-en-el-mundo; mi inserción en el mundo no es nunca tan total que no conserve el distanciamiento de lo singular, del querer-decir, principio del decir. Este distanciamiento es el principio mismo de la reflexión sobre la perspectiva como perspectiva; es él el que me permite convertir mi aquí de

un lugar absoluto en un lugar cualquiera, relativo a todos los demás, en un espacio social y geométrico en donde no existe ningún emplazamiento privilegiado. Entonces sé que estoy aquí; no soy ya solamente el *Nullpunkt*, sino que lo reflejo; y al mismo tiempo sé que la presencia de las cosas se me ha dado desde un punto de vista, porque he visto la cosa en su sentido, por encima de todo punto de vista.

¿Es posible ahora generalizar esta dialéctica general de la finitud y de la superación? Sí, en la medida en que se puede encontrar un equivalente de la perspectiva en todos los demás aspectos de la mediación corporal: necesitar de..., sufrir, expresar, poder. El carácter específico y electivo de la necesidad es evidente. Estoy igualmente situado en un conjunto definido de amenazas que dibujan los contornos de mi fragilidad y convierten mi vida en una fragilidad orientada. La afectividad en su conjunto me dice cómo me «encuentro» en el mundo; esta *Befindlichkeit* es en cada momento la opacidad inversa de esa luz que comienza con la primera concepción clara, es decir, precisamente ofrecida, abierta. Así esta manera de «encontrarse bien o mal» confiere al punto de vista perceptivo una densidad que es la falsa profundidad de la existencia, la muda e indecible presencia del cuerpo a sí mismo; el «aquí» de mi cuerpo, manifestado por el sentimiento opaco, palpita sobre el terreno; esa sensibilidad «profunda» hace del cuerpo algo distinto del dejar-pasar del mundo, el dejar-ser de todas las cosas; el cuerpo no es pura mediación, sino también inmediato para él mismo. Y el hecho de que el cuerpo no sea pura mediación, sino también algo inmediato para él mismo es en lo que consiste su cierre afectivo.

Este mismo factor de cerrazón lo encontramos en todos los poderes que dan paso al querer. Todo poder es un conjunto de potencia y de impotencia; el hábito actúa incluso en esta doble línea: no despierta aptitudes más que dándoles forma y fijándolas. El librito admirable de Ravaisson sobre *L'habitude* debería añadirse por entero al *dossier* de nuestra meditación sobre el cierre en la apertura. El «yo puedo» es un poder que tiene una forma; en este sentido puede decirse que el «yo puedo» es la perspectiva práctica del «yo quiero».

Finalmente se llegarían a resumir todas estas notas sobre la perspectiva, sobre la inmediatez afectiva del cuerpo a sí mismo, sobre los contornos del «yo puedo», en la noción de carácter. Un carácter es una figura finita (un carácter de imprenta); el carácter es la apertura finita de mi existencia, es mi existencia en cuanto determinada. Pero para no transformar ese carácter en una cosa, no hay que separarlo de la idea de punto de vista o de perspectiva; en la medida en que la percepción es la luz de la afectividad, así como de la actividad —por tanto, del necesitar, del sufrir y del poder—, es la noción de perspectiva o de punto de vista la que mejor explica la de carácter, puesto que es la que mejor nos recuerda que la finitud no es una clausura en el espacio, no es el contorno de mi cuerpo, ni siquiera su

estructura, sino un rasgo de su función mediadora, un límite inherente a su apertura, la estrechez original de su apertura.

Pues bien, lo que se dijo más arriba de la «perspectiva» en el acto de percibir puede repetirse, *mutatis mutandis*, de todas las manifestaciones de nuestra finitud: no puede probarlas más que en el movimiento que tiene a «superarlas». ¿Puedo experimentar alguna necesidad, como hombre y no sólo como animal, sin comenzar por evaluarla, es decir, sin aprobarla o reprobarla, es decir, sin tomar posición frente a ella? Inmerso en el sufrimiento, yo soy también el que lo juzgo y lo mido según la escala de los bienes más preciosos de mi cuerpo, de unos bienes que quizá me llenan de gozo en lo más fuerte del dolor. De este modo nos vemos remitidos por la prueba de la necesidad y del dolor, del deseo y del temor, a buscar en el acto mismo de querer la superación original de nuestra finitud; el acto de tomar posición para evaluar hace aparecer a la afectividad en su conjunto como perspectiva vital, como querer-vivir finito. Pero yo no lo sé más que en el querer-decir y en el querer-hacer.

Nuestro análisis ha alcanzado así un primer nivel: la noción de límite aplicada a la existencia humana tiene un doble significado: por un lado designa mi *estar-allí limitado* en cuanto perspectiva; por otro designa mi *acto-limitante* que revela mi estar-ahí como limitado, casi en el sentido con que Kant decía que no es la sensibilidad la que limita a la razón, sino la razón la que limita a la sensibilidad en sus pretensiones de erigir los fenómenos en cosas en sí.

2. *La superación como denegación*

Una vez terminado este análisis previo, es posible presentar el problema: ¿qué significa el índice de negatividad que se aplica al movimiento de «transgresión» de la perspectiva por la intención de significar y, más generalmente, de la situación de finitud por la trascendencia humana?

Volvamos a nuestro análisis reflexivo de la perspectiva; nos ha parecido que se insertaba en una experiencia contrastada del significar y del ver: pienso en la cosa más allá de esta perspectiva y capto la perspectiva como silueta de la cosa.

¿Dónde está aquí la primera negatividad? En la operación misma de la superación: no puede *decir* mi trascendencia a mi perspectiva sin expresarme negativamente; yo no soy como trascendencia lo que soy como punto de vista; o bajo una forma breve y paradójica: yo no soy lo que soy. Pero no llego a esta expresión radical de mi trascendencia más que por vía indirecta, reflexiva; es sobre la cosa misma como percibo lo negativo en que consiste mi trascendencia, lo mismo que hace poco era sobre la cosa misma como comprendía lo que quería decir punto de vista, perspectiva, etc.,

también es sobre la cosa misma como se ofrece su sentido como significación «vacía», como intención vacía, que se «llena» más o menos con la plenitud de la presencia; así pues, encuentro la primerísima negación en ese vacío de la significación, tal como la describía Husserl en la primera de sus *Investigaciones lógicas*: alcanzo la cosa como no siendo ya según mi perspectiva. Vale la pena observar cómo la gran obra de Husserl no empieza con la presencia de las cosas, sólo con la posibilidad de significarlas: el colmo de la significación es entonces el hecho de que no pueda llenarse por principio, es la significación absurda; yo soy la posibilidad de significaciones absurdas; ese único poder demuestra que yo no me agoto en una intencionalidad de presencia cumplida, sino que soy doble intencionalidad: por una parte, intencionalidad nula, impulso de significar y poder de decir en ausencia de eso; por otra parte, intencionalidad colmada, acogida del recibir y fuerza del ver en presencia de eso; agradecemos a Husserl el que haya comenzado su obra, no por una fenomenología de la percepción, sino por una fenomenología de la significación, que tiene por horizonte la significación absurda, sin cumplimiento posible.

Pero Husserl no sacó las consecuencias lógicas de su análisis para una filosofía de la negación. Esas consecuencias no aparecen más que cuando se pone la primera *Investigación lógica* en relación con los análisis que abren la *Fenomenología del Espíritu*. La primera negación enumerada por Hegel aparece en la separación entre la certeza y la verdad; el «eso es» sigue siendo la más rica de las certezas y la más pobre de las verdades; en efecto, desde que quiero *decir* esa plenitud de la verdad que se ofrece al pensamiento, esa plenitud a la que nada puede añadirse, es preciso ante todo que anule en lo universal el «eso» que pretendía decir todo eso en un eso; la verdad de la cosa es ante todo no-eso, de la misma forma que la universalidad del concepto «yo» es no-éste. Este análisis coincide exactamente con el de Husserl cuando distingue la intención de la visión, la significación de la presencia; porque es de la descripción fenomenológica de la intención de donde Hegel hace surgir la negación; así pues, diremos que la intención es la no-visión, el sentido es el no-punto de vista.

Por consiguiente, refiriendo al acto mismo de significar lo que acabamos de descubrir sobre la cosa misma, diremos como anteriormente, pero con la conciencia de haber elaborado el sentido de la fórmula: yo no soy como trascendencia lo que soy como punto de vista.

Lo que acabamos de decir de la negación del punto de vista, inherente a mi intención de verdad, todavía es más fácil de decir de la denegación de mi querer-vivir que pertenece a la constitución de mi querer propiamente dicho. Si tomar posición es evaluar, evaluar es poder rechazar, es poder rechazarme y encerrarme en mi impulsividad instantánea, como en ese hábito de mí mismo que mi duración va segregando mediante un extraño

y terrible proceso de sedimentación. De esta forma el rechazo es el alma militante de la trascendencia del querer. La voluntad es noluntad.

No es difícil percibir las ramificaciones de todo esto en el campo de la ética: no hay querer que no rechace, que no desapruebe; la reprobación y la rebelión son el primer brote de la ética como protesta; también el demonio de Sócrates se quedaba mudo cuando asentía; no se manifestaba más que para oponerse, para decir que no.

No hay voluntad sin noluntad: esto quiere decir también que el valor expresa por contraposición lo que les falta a las cosas cuando un querer extiende sobre esas cosas la sombra de sus proyectos; un análisis «en negativo» del valor llega así, de forma inesperada, a lo mismo que quiso decir Kant cuando interpretó la razón práctica como el límite de mis deseos; el análisis en negativo del valor que hacen los modernos coincide paradójicamente con el análisis en negativo del imperativo que había ya elaborado Kant; el motivo es el mismo: el signo negativo es inherente a la obligación (o prohibición) como el valor (o falta), en virtud misma de la trascendencia de la obligación sobre el deseo, de la evaluación sobre el querer-vivir.

Finalmente, sería fácil mostrar cómo este estilo de negatividad que caracteriza todos los aspectos de mi trascendencia en relación con mi finitud dirige también todo posible análisis de mi relación con los otros. No es extraño: yo no trasciendo mi punto de vista más que imaginándome ese sentido vacío de la cosa significada, lleno de otra presencia, dado a otro distinto de mí; la imaginación simpática de otra perspectiva que limite la mía pertenece a mi trascendencia por un título original. En efecto, puedo decir en ambos sentidos que yo no juzgaría mi perspectiva como perspectiva, si no me imaginase otra perspectiva, y que yo no me imaginaría otra perspectiva si no me escapase de la mía y si no lanzase hacia el objeto pensado y no visto la intención vacía de significarlo; ese saber de la otra cara es lo que viene a llenar de otra manera la perspectiva del otro, imaginada y no percibida. Así, mi poder de descentrarme imaginativamente en otra perspectiva y el de juzgar mi perspectiva como finita son un mismo y único poder de trascendencia. El otro no me limita más que en la medida en que yo pongo activamente esta existencia; yo participo imaginativamente en esa limitación de mí mismo; en adelante la apercepción del otro hace aparecer mi finitud como desde fuera, superada en otro; pero esto no es más que un aspecto —bajo la forma de una imaginación simpática vuelta hacia el otro— de ese poder de trascendencia correlativo de mi finitud. Por eso, no es extraño que la posición de la existencia del otro encierre el mismo índice de negatividad que el movimiento de trascendencia por el que supero mi perspectiva; el otro es el no-yo por excelencia, lo mismo que lo universal es lo no-esto por excelencia; estas dos negaciones son correlativas y, por así decir, co-originales.

Y puesto que son co-originales, tienen la misma extensión: *todos* los modos de transgresión de mi finitud y todos los modos de negatividad que los acompañan tienen su doble en un índice negativo que afecta igualmente a la imaginación del otro. No hay voluntad sin noluntad, decíamos antes; y reconocemos esa otra cara del querer por encima de mi simple querer-vivir, en la «falta» de valor; pero esa «falta» de valor, esa negativa del hecho inherente al deber-ser, es expresamente correlativa a la posición del otro como denegación de todos mis abusos. En un lenguaje cercano al de Kant podríamos decir que yo no me escapo de la perspectiva no sólo de mi mirada sino de mis deseos, que yo no opongo otros valores a mi ambición más que a través de la imaginación de la existencia-valor del otro; es su dignidad la que pone un límite a mis pretensiones de usar de él solamente como de un medio, de una mercancía o de un instrumento; la idea de humanidad es entonces lo negativo de mi facultad de desear, en cuanto que es «la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos»[2]. Decíamos que el querer no está contenido en el querer-vivir, sino que lo contiene; esto es posible por la mediación del otro como límite de mi facultad de desear: yo me limito a mí mismo a través de la posición de la perspectiva y del valor del otro; y ese límite pertenece originalmente a la fuerza de denegación que desarrolla mi propia trascendencia por encima de mi propia finitud.

Nuestra reflexión nos ha llevado hasta el punto en que el acto de existir se descubre como acto nihilizante. Hasta ese punto, pero no más lejos. Lo que está en cuestión es el derecho a hipostasiar esos actos nihilizantes en una nada que sería, como dice Sartre, la «característica ontológica» del ser humano, es decir, esa realidad que se anuncia por medio del interrogante, de la duda, de la ausencia, de la angustia, de la respuesta petrificante a la mirada petrificante del otro. No he juzgado útil repetir esos análisis célebres de lo «negativo»; he preferido partir de una reflexión sobre la perspectiva en la percepción y en el querer. Creo que he establecido así una base de partida suficiente para reconsiderar el problema del fundamento de la negación.

Sobre esta base me gustaría esbozar una *reflexión sobre la reflexión* por la que fuera posible recuperar, en el seno de la denegación, la «afirmación original», como dice M. Nabert, la *afirmación original* que se anuncia así a fuerza de negaciones.

3. *La superación como negación de negación*

Me parece que la primera etapa de esta reflexión recuperadora consiste

[2] I. KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, 2.ª sección.

en mostrar que la denegación no es una negación simple, sino que encierra implícitamente la negación de una negación. En otras palabras, la primera obra de la denegación consiste en hacer surgir como negación primera, *antes de ella*, el mismo punto de vista. Descubro retrospectivamente que lo que es primitivamente negativo no es el sentido en relación con el punto de vista, el decir en relación con el ver, la toma de posición evaluante en relación con el poder-vivir. Tenía razón Descartes cuando decía que la idea de infinito era totalmente positiva e idéntica al ser *plane et simpliciter* y que lo finito era finito respecto al ser. «Y no he de imaginarme que no conciba lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo que es finito, lo mismo que comprendo el descanso y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; pues, por el contrario, veo claramente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita y, por tanto, que de algún modo tengo primero en mí la noción de lo infinito que de lo finito, o sea la de Dios antes que la de mí mismo».

La reflexión completa, y en este sentido concreta, rodea no solamente a la certeza irrecusable del presente vivo, sino también la verdad de ese presente vivo que es, también según Descartes, «que yo soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiendo y aspiro sin cesar a algo mejor y más grande de lo que soy». Lo mismo dice Husserl cuando habla de la inadecuación de la percepción, de la posibilidad permanente de que una silueta debilite a la anterior y de que de este modo quede destruido el mundo como sentido.

¿Pero qué significa entonces esa negación anterior a la denegación del pensar y del querer, esa negación de finitud, por decirlo así?

Al decir que la negación conviene por derecho primordial a la finitud y tan sólo como negación de la negación a la superación de la finitud por el pensamiento y el querer, no quiero decir que la negación nazca por completo en la experiencia viva, en la prueba de la finitud. No cabe duda de que viene aún de más lejos, de la esfera misma de la objetividad; porque la negación es una palabra y es preciso constituirla en el discurso mismo.

Pero antes de la prueba de la finitud no hay aún negación radical; no hay más que distinción entre esto y aquello; es decir, no hay negación, sino alteridad: esto es distinto de aquello. Hay que reconocer por lo menos que la negación de finitud presupone la constitución previa del *lenguaje negativo* en el nivel de lo distinto, en el nivel de lo otro. Esta constitución pertenece a una ontología formal, es decir, a las categorías de «algo en general»; sería inútil querer sacarlo todo de lo existencial, si no estuviera ya constituido lo objetivo. Por tanto, mi tesis es limitada: antes de la denegación o negación de trascendencia está la negación primaria que es la negación de finitud; antes de ella hay ciertamente un lenguaje de la negación ya constituido, pero ese lenguaje es el de la alteridad. La negación no se convierte en *prueba de negación* más que por el paso de lo objetivo

a lo existencial, por la aplicación del «no», heredado de la ontología formal, a la *prueba de finitud*.

Así pues, nos bastará con recordar cómo se constituye el lenguaje de lo negativo en la operación de distinguir. Esta operación es la primera constitución de relación; pero hay que buscar su primera expresión en el nivel mismo de la percepción, en el acto de significar entrelazado con la percepción de las presencias.

En efecto, no hay nada percibido si no hay nada distinto. Citemos tan sólo algunas modalidades primitivas de lo distinto: la oposición en el espacio, entre la forma y el fondo, el contraste cualificativo (de sonido, de color, de saber), la aparición y la desaparición. Pues bien, no puedo decir lo distinto más que recurriendo a la negación: esto no es aquello. Sería necesario ver cómo esta negación constitutiva de todo orden y que hemos visto surgir a nivel de la percepción se va complicando a medida que se eleva uno de las formas a las cosas con sus propiedades duraderas y sus accidentes, y más tarde a las fuerzas y a sus relaciones constantes, a los vivientes como individuos organizados y a los psiquismos. Veríamos así cómo se constituye toda una escala de lo distinto, desde las formas distintas hasta las fuerzas y los individuos distintos. Esta búsqueda relativa a los niveles sucesivos de la negación constitutiva de objetividad pertenece a una lógica de la experiencia y no nos interesa en este caso. El nacimiento de lo negativo en lo distinto basta para poder proseguir este análisis.

Esta función constitutiva de la negación creo que no debe mezclarse intempestivamente con lo trágico de la inquietud, de la muerte y de la lucha. No hay nada de trágico en esta negación; en el fondo, el paso de la primera a la segunda parte de la *Fenomenología del Espíritu*, de la conciencia a la conciencia de sí en virtud de la misma negatividad, es un señuelo que no se sostiene más que por una teología secularizada, según la cual todas las negaciones proceden del movimiento mismo del Absoluto que se limita a sí mismo y se niega determinándose para superar su negación en el pensamiento de su otro. Si queremos guardarnos del *pathos* de la negación, hemos de volver a Platón y a la tesis del *Sofista*, que reduce el no-ser a lo otro. En este sentido la sobriedad filosófica es equivalente a la embriaguez en la reducción inversa de la alteridad a la negación[3].

¿Cómo llega entonces la negación a la experiencia de la finitud? Si la negación procede de la alteridad, de la distinción, tal como la implica la constitución de la cosa percibida, de la individualidad viva, de la psiqué singular, ¿cómo se introduce en el seno de la prueba de finitud hasta el punto de convertirse en su lenguaje privilegiado y, en apariencia, en su tierra natal?

[3] Señalé este problema de la prioridad de la alteridad, al estilo de Platón, sobre la negación, o de la negación, al estilo de Hegel, sobre la alteridad en *Philosophie et ontologie:* Esprit (agosto 1955).

¿Por qué la necesidad se expresa negativamente como un «yo no tengo»? ¿Por qué el pasado mediatizado por el recuerdo nostálgico se expresa en el «ya no...» y el futuro, bajo los colores de la impaciencia, en el «todavía no»? ¿Por qué se anticipa la muerte como la «nada» de mi existencia? Vemos muy bien cómo el «ya no» se ha sacado de la esfera de la experiencia objetiva en donde designa el desaparecer correlativo de otro aparecer; pero para decir la muerte se ha necesitado la *mediación de un afecto*: decepción de una cosa perdida, herida por la muerte de un ser irreemplazable; vuelvo sobre mí mismo la pérdida del otro; yo soy en ese futuro anticipado el ser perdido para el otro; así es como, de trasposición en trasposición, de lo desaparecido a lo perdido y de lo perdido a lo muerto, el «ya no» de las cosas se comunica a la muerte de alguien y finalmente a mi muerte futura. Hay que admitir, por consiguiente, que algunos afectos guardan afinidad con la negación; que, por ejemplo, la carga de angustia de la muerte se reconoce en la estructura negativa del discurso; esta coalición es tan congruente que los afectos como la muerte vienen a dramatizar todas las negociaciones, como se ve tan a menudo en Hegel en donde la negación es llamada la muerte de las determinaciones, mientras que en compensación lo trágico de la existencia se recoge en una dialéctica de figuras y de formas, y hasta de categorías.

Una firme discriminación entre lo objetivo y lo existencial vuelve caduca a esta contaminación o por lo menos muestra su inevitable génesis: la negación de finitud nace efectivamente de la conjunción entre una relación y un afecto, es decir, entre la categoría de lo distinto, de lo otro, y ciertos afectos por los que la finitud se sufre a la manera de una herida y no ya se percibe solamente como limitación del punto de vista o, para recoger una frase de la primera parte, como cerrazón inherente a nuestra apertura al mundo.

De este modo nos vemos remitidos a esos afectos de los que decíamos que guardan afinidad con la negación: carencia de lo necesario, nostalgia, impaciencia, angustia; por lo visto, no se puede ir más lejos; hay que admitir, como residuo del análisis regresivo, que la negación hablada elaborada en torno a la idea de otro, de alteridad, muestra una negatividad en ciertas «tonalidades» vivas. Spinoza llamaba «tristeza» a esa negatividad, inscrita por debajo de cualquier discurso. «Entiendo por tristeza —decía— una pasión por la que el alma pasa a una perfección menor». Esta *disminución de existencia* que afecta al mismo esfuerzo por el que el alma se esfuerza en perseverar en su ser puede muy bien llamarse una afección primitiva.

Así es como llego a formar la idea de una carencia de subsistencia, o de contingencia, que sería la característica ontológica de mi existencia en cuanto finita; es también una idea que saco de la esfera de las cosas en donde distingo entre lo necesario y lo no-necesario en el orden de las

determinaciones comprendidas; recojo esta idea y la aplico a ese oscuro quebranto de todo mi ser, a ese vértigo vago que procede de la meditación conjunta del nacimiento y de la muerte, de la necesidad y del olvido, del envejecimiento y de lo inconsciente. Yo carezco del ser necesario, puedo no haber existido, puedo no ser. Yo soy la no-necesidad viviente de existir.

Por tanto, el acto de trascendencia es la negación segunda de esa negación primera que ahora llamo contingencia o insubsistencia. La denegación es negación de negación. Más exactamente, la toma de posición que mira al sentido por encima de la perspectiva finita, la toma de posición que mira a la validez por encima del punto de vista del mismo querer, están respecto a la negación de finitud en una relación específica que se enuncia bastante acertadamente en una expresión como ésta: yo pienso, yo quiero *a pesar de* mi finitud. *A pesar de...:* ésta me parece que es la relación más concreta entre la negación como trascendencia y la negación como finitud, entre la denegación y la anulación.

¿Qué hemos conseguido con este análisis? Lo siguiente: la negatividad que había puesto de relieve nuestra reflexión sobre el sentido y el punto de vista, sobre el querer y el querer-vivir, no es una negación inmediata, sino una negación de negación. Por tanto, es *posible* reconocer allí una afirmación que se recupera resistiendo a la resistencia, como diría Bergson.

4. *Denegación y afirmación*

Le toca ahora al análisis reflexivo mostrar que el alma del rechazo, de la recriminación, de la contestación y finalmente del interrogante y de la duda es fundamentalmente afirmación; que la denegación no es nunca más que la otra cara de una afirmación más original y, por así decirlo, tan sólo una mitad de ese acto.

Decir que la trascendencia humana es negación en primera instancia es tomarse la autoridad de pasar de la nihilación a la nada. Y es este paso el que hay que cuestionar aquí. Pues bien, toda la filosofía de Sartre se basa en el derecho a llamar «nada» a lo que los análisis anteriores sólo nos permitían llamar «actos nihilizantes»[4].

Sartre parte de la observación, dirigida contra Hegel, de que el ser y la nada no son lógicamente contemporáneos y de que no hay paso del uno a la otra; el ser no pasa a la nada ni la nada al ser; el ser es ser y nunca podrá morderle la negación, puesto que hay que negarlo para pensar en el no-ser. Así pues, es insoslayable la total y plena positividad del ser. Sólo queda entonces, si se quiere dar cuenta del «origen de la negación», decir que la nada surge «en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano» (p.

[4] Cf. J.-P. SARTRE, *Obras completas*, III, *El ser y la nada*, Aguilar, Madrid 1977.

68). En otras palabras, es preciso que la nada «se dé en el meollo mismo del ser» (p. 69); en efecto, si el ser excluye la nada y se asienta incluso sin relación con ella, es preciso que haya un ser que tenga la propiedad de nihilizar la nada, de sustraerle su ser, de barrerla perpetuamente de su misma existencia, «un ser por el cual la nada advenga a las cosas». Parodiando y dándole la vuelta a una frase conocida de Heidegger, Sartre la llama: «un ser para el cual, en su ser, es cuestión de la nada de su ser» (p. 70).

Comprendemos bien lo que Sartre espera de su análisis: no ya solamente un conjunto de actos nihilizantes que —como él mismo reconoce— requerirían a su vez un fundamento en el ser, sino «una característica ontológica del ser requerido» (p. 70). En resumen, una *nada* no es solamente un *acto nihilizante*. Esa es la cuestión: ¿acaso los numerosos actos nihilizantes que Sartre describe con extraordinario esmero —desde la interrogación, la duda, la ausencia, la angustia, hasta la respuesta petrificante a las miradas petrificantes del otro— postulan esa nada de ser como característica ontológica?

Esa nada, fuente de actos nihilizantes, cree Sartre que la tiene en la libertad: «A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es la *libertad*» (p. 73).

¿A qué alude aquí Sartre? A la relación que establece el mismo Descartes entre la duda y la libertad. Es verdad que Sartre omite la indicación de que, en el propio Descartes, la libertad a la que tiene acceso la duda no es más que «el grado más bajo de la libertad», que llama libertad de indiferencia. Sea de ello lo que fuere, en esa libertad de la duda Sartre encuentra el recuerdo de la ἐποχή estoica —esa «suspensión» de juicio que aparta al alma del sabio del tumulto de sus pasiones— y el anuncio de la ἐποχή husserliana, por la que el yo meditante se aleja del todo natural, del todo ya hecho. Este gesto de despegue, de desenganche, de arrancamiento, ese «retroceso nihilizante» lo encuentra Sartre en todo acto auténticamente humano; Sartre vuelve a sus análisis antiguos de la imaginación que aniquila todo lo real en provecho de la ausencia y de lo irreal; reinterpreta el tiempo para recuperar, entre el pasado y el presente, ese corte que no es un obstáculo, puesto que no es realmente nada; esa nada es precisamente mi libertad; con ello quiere decir que no hay nada en mi pasado que me fuerce ni que me justifique: «la libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada» (p. 78).

Después de haber centrado así todos los actos nihilizantes en la nada como libertad, reconoce en la angustia la conciencia de ser así nada de su propio pasado en cuanto libertad: «Llamaremos angustia precisamente a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo» (p. 83). Sabido es el bonito ejemplo del jugador que había prometido no volver a

jugar, pero que ante el tapete de la mesa de juego descubre la vacuidad de una decisión pasada y superada; el que nada le impida jugar, es lo que constituye su libertad; ese nada es lo que le angustia; así se recupera para la conciencia de la nada como libertad la angustia que Kierkegaard atribuía a la falta y que Heidegger descubría en el camino del ser en cuanto ser.

Finalmente, ese concepto de la nada ilumina la famosa tesis de la anterioridad de la esencia sobre la existencia; si mi esencia es lo que «soy sido» —según un expresivo barbarismo que traduce la frase de Hegel: *Wesen ist, was gewesen ist*—, la nada que separa la libertad de todo lo pasado, de todo lo adquirido, es también la nada que pone la existencia más allá de toda esencia: «la esencia es todo lo que la realidad humana capta de sí misma como habiendo sido» (p. 87) y la angustia es «la captación de sí mismo en cuanto éste existe como modo perpetuo de arrancamiento a aquello que es» (p. 88).

No hemos de oponer a Sartre objeciones especulativas, sino —si es posible— una mejor descripción, dispuestos a preguntarnos a continuación qué presupuestos vienen a interferir con la descripción para impedirle ofrecer su propio sentido, según nosotros.

La cuestión que me planteo es la siguiente: ¿un rechazo es para sí mismo su propio origen? ¿puede una negación comenzar por sí misma? Centraremos la descripción en dos puntos: en la relación de la decisión con sus motivos en cierto modo por detrás de ella, y en el movimiento del proyecto hacia adelante de ella.

Reflexionemos sobre esa «*nada*» que señala la insuficiencia de todo motivo para atarme, es decir, para desatarme de mi responsabilidad, y para ofrecerme una excusa, un pretexto. Esa «nada» siempre se ha reconocido; los clásicos lo introducían en la definición misma de los motivos, cuando decían que inclinan *sin necesitar*. ¿Qué quiere decir esto? No precisamente, según creo, que la decisión «se arranque» en el curso de la motivación; no encuentro por ninguna parte un acto que rompa con la totalidad de las incitaciones y de las urgencias de la conciencia; no rompo con la fuerza de solicitación de un grupo de motivos, más que por el hecho de adherirme a otros motivos; la relación de la decisión con los motivos no es una relación de ruptura, sino de apoyo; no rompe aquí sino porque se apoya allí; decidirse es siempre decidirse porque... Por tanto, la idea de *negativa* no es la clave de esa «nada» que constituye la insuficiencia de los motivos. ¿Qué es entonces? Esa *nada* no aparece más que si yo proyecto mis motivos sobre el fondo de las cosas y las interpreto en el lenguaje de las cosas, es decir, en términos de causalidad física; entonces digo que un motivo no es una causa. Pero entonces la nada no está, en mi acto, entre el motivo y la decisión, sino en mi reflexión, entre la causa y el motivo. Es la motivación la que zanja sobre la causalidad de las cosas, pero no es la decisión la que se deduce de la motivación psicológica; por tanto, cuando insisto en el lado negativo de

la libertad quiero decir simplemente que la determinación de uno por sí mismo es determinación por unos motivos y *no* por unas causas; ése es el sentido del «inclinar sin necesitar»; la negación está sólo en la definición, no en el acto.

Se objetará que las decisiones auténticas no se apoyan en..., que son por el contrario el surgimiento del ácto, la innovación que «nihiliza» el pasado en cuanto dado. Así pues, se intentará hacer de las decisiones subversivas en el sentido propio de la palabra, insurrectivas podríamos decir, decisiones-modelo, decisiones canónicas. Admitámoslo y preguntemos con qué condiciones podemos anular nuestro pasado en cuanto dado.

Pongamos el caso más extremo, el de una conversión que a los ojos de mis amigos se parezca mucho a un acto de *renegar* de cuanto hasta entonces había afirmado y creído. ¿En qué condiciones las negaciones que opongo a mis antiguas convicciones y al conjunto de razones que las sostenían pueden presentarse a mis propios ojos como una denegación, como un acto de *rectificación*, pero no precisamente de *reniego*? Si creo que no he renegado, es que mi decisión no es ni mucho menos la universal anulación de mi pasado; una conversión, por muy radical que parezca, no ha podido anular un pasado muerto, más que para encontrar y suscitar por detrás de sí misma un pasado vivo que la «crisis» ha descubierto; la innovación actúa como un cambio de figura de mi pasado, haciendo de la forma el fondo y del fondo la forma; y así no niego una parte de mí mismo sino porque asumo otra. Esta palabra misma de «asumir» no es extraña al vocabulario existencialista; señala la reaparición enérgica de la afirmación en una filosofía de la negación; mediante esta asunción, me continúo a mí mismo a través de las «crisis» más radicales de la existencia; una conversión no es una conciencia de amputación; tengo más bien la conciencia de que libero en mi interior lo que seguía estando inhibido, rechazado, impedido; no he hecho más que renegar de las trabas y negar las negaciones; así, a fuerza de negaciones, y más profundamente que todos mis rechazos, pensé, al convertirme, que constituía una prosecución mejor de mí mismo, una prosecución más plenamente afirmativa.

Lo que acabamos de decir de la denegación en relación con el pasado nos lleva a volvernos hacia el porvenir y a considerar la decisión como proyecto. De aquí es de donde la primacía de la negación sobre la libertad parece sacar toda su fuerza. Porque ¿qué es un proyecto? ¿no es acaso un porvenir que les *falta* a las cosas? Como ser de proyecto, ¿no soy yo el que, según la imagen incisiva de Sartre, realiza una especie de descompresión en la totalidad de las cosas? ¿No es el valor esa falta, ese agujero que voy abriendo por delante de mí mismo, para colmarlo con actos, en el sentido en que se dice que se colma un anhelo, que se llena un programa, que se cumple una promesa?

Es verdad que el proyecto tiene ese sentido negativo, que el valor es lo

que le falta a lo ya dado, y el análisis sartriano lo llama, no una refutación, sino una especie de recuperación crítica que lo justifica al superarlo.

Me parece que es posible mostrar que en toda contestación de lo real por la que un valor surge en el mundo va envuelta una afirmación de ser. Me parece que es posible mostrarlo por medio de un análisis de las actitudes valorizantes que son en apariencia más «nihilizantes», como la indignación, la protesta, la recriminación, la rebeldía.

¿Qué es rebelarse? Es decir *no,* sin duda: no, no lo toleraré, no lo soportaré más. Pero el esclavo que se rebela contra el amo no solamente niega al amo, sino que afirma que él tiene razón; como decía tan atinadamente Camus, sin percibir todas sus implicaciones metafísicas: «Al mismo tiempo que el rechazo del intruso se da toda revuelta una adhesión total e instantánea del hombre a una cierta parte de sí mismo»; y añadía: «No todo valor provoca la rebelión, pero todo movimiento de rebeldía invoca tácitamente un valor». Adhesión, invocación, palabras sumamente positivas. ¿Se dirá que el objeto de la adhesión es precisamente lo que no es, dado que esa parte de sí mismo que el esclavo presenta frente al amo no tiene lugar en el mundo? Esa parte no tiene lugar en lo ya dado, en lo que está ahí, pero la adhesión que fomenta la rebeldía es la afirmación de un «yo soy» por encima del estar-dado, un «yo soy» estrictamente igual a un «yo valgo». La adhesión se refiere a la existencia-valor, a la dignidad, que no es solamente ausencia del mundo, sino tensión de ser; el deseo que «el otro sea» está allí simplemente resumido en un «hay que hacerlo»; así el «por hacer» del valor y el «que sea» de la existencia del otro son estrictamente recíprocos.

Me parece entonces que no podemos considerar ya el valor como una simple deficiencia, si es la posición activa de la existencia del otro, como correlativa a la mía. Más allá del valor me supero en el otro. Acepto que él sea para que también yo sea, para que yo sea no solamente un querer-vivir, sino una existencia-valor. Por tanto no diré que el valor es deficiencia, sino que la situación, como escandalosa, carece de valor, es deficitaria de valor. Son las cosas las que no valen, pero no los valores los que faltan.

Esta discusión no ha sido inútil. Si el existencialismo destaca el momento del rechazo, del desafío, del desarraigo de lo dado, del desprendimiento, es que por una parte el momento de *nihilación de lo dado* queda siempre oscurecido por una voluntad culpable de *aniquilación del otro;* pero la reflexión filosófica sirve para purificar el ambiente en cuanto que discierne el núcleo de afirmación por detrás de la cólera y la generosidad por detrás de la voluntad implícita de asesinar; por otra parte, el momento de *existencia-valor del otro,* que es el alma del respeto, queda siempre oscurecido por una tendencia mistificante a ocultar esa afirmación bajo el manto de las abstracciones solemnes: la justicia, la libertad... Pero la posición de la existencia por la existencia, de la existencia del otro como

condición de mi existencia plena y entera, no me condena a una filosofía de las esencias, sino que me orienta hacia una filosofía del acto de existir. Es doble la ilusión del existencialismo: confunde la denegación con las pasiones que encierran en lo negativo y cree que la otra alternativa a la libertad-nada es el ser petrificado en la esencia.

En esta etapa de nuestra reflexión para recuperar la afirmación conviene que puntualicemos las cosas en torno a la reflexión nihilizante. Hemos dicho en primer lugar: el poder de denegación de la conciencia es una negación en segundo grado, es una negación de negación; la nada de finitud es entonces la nada de primer grado. La *posibilidad* de encontrar una afirmación en la negación quedaba así abierta por medio de este análisis. Luego hemos dicho: *de hecho,* siempre se puede encontrar una afirmación implícita en las negaciones más virulentas de la conciencia: ruptura con el pasado, entrada en el futuro mediante la revuelta. ¿Habrá que llegar más lejos? ¿Puede mostrarse la subordinación *necesaria* de la negación a la afirmación? En otras palabras, ¿tiene la afirmación un valor de fundamento?

5. *La afirmación «original»*

Así pues, lo que está en juego es el carácter *original* de la afirmación. Me parece que, si este camino parece muchas veces estar bloqueado, es porque se comienza dando una idea estrecha y pobre del ser, reducido al estado de *cosa,* de dato bruto, o de la *esencia*, groseramente identificada con una especie de paradigma inmutable y sin relaciones, como la Idea platónica interpretada por los «Amigos de las Formas» a los que precisamente Platón ataca en el *Sofista.* Este punto está claro en Sartre: es su noción del ser en sí la que le sirve para cincelar su noción de la nada, que es demasiado pobre y ya cosificada; a partir de ese momento, la nada que es la realidad humana en sí misma no es ya nada de todo el ser, sino de la coseidad que invade a mi cuerpo, a mi pasado, en virtud de una especie de asentamiento, de sedimentación, de recaída en el sueño del mineral. Si Sartre pudo de este modo practicar una especie de hipóstasis del acto nihilizante en una nada actual, es que previamente había doblegado al ser bajo lo ya dado, bajo lo mundano fuera de mí y en mí mismo; entonces, todo lo que ha demostrado es que para ser libre hay que constituirse en no-cosa; pero no-cosa no es no-ser: *nothing is not not-being*. Este es, en mi opinión, el punto delicado de su filosofía; su filosofía de la nada es la consecuencia de una filosofía insuficiente del ser; en particular, toda su teoría sobre el valor está marcada por esta concepción pobre del ser; si el ser es el dato bruto, el valor que alienta de alguna forma a lo ya dado, que introduce el deber-ser en el ser, sólo puede ser una laguna y una deficiencia; queda

excluida toda posibilidad de fundamentar los actos nihilizantes en una afirmación superior so pena de caer en la absorción inicial; el ser no puede ser ya recurso, sino trampa; viscosidad que atenaza, pero no impulso y fundamento; el valor debe sacar su ser de su exigencia, no la exigencia de su ser y sólo queda ya entregarse a la nada de la libertad para hacer que existe el valor como valor, «por el solo hecho de reconocerlo como tal» (p. 91); «en tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable» y mi libertad siente la angustia de ser «el fundamento sin fundamento de los valores» (p. 92).

¿No habrá que proceder entonces en sentido inverso? En vez de cerrar de antemano nuestra idea del ser, de encerrarla en una noción del en-sí totalmente construida según el modelo de la cosa, preguntémonos más bien qué es lo que ha de ser el ser para que sea el alma de la denegación, de la duda y de la rebeldía, de la interrogación y de la contestación.

La ventaja de una meditación sobre lo negativo no está en hacer una filosofía de la nada, sino en dirigir nuestra idea del ser más allá de una fenomenología de la cosa o de una metafísica de la esencia, hasta ese acto de existir del que puede decirse indiferentemente que es sin esencia o que toda su esencia es el existir. ¿Pero es esta afirmación una afirmación *necesaria?*

La filosofía nació con los presocráticos con ese inmenso descubrimiento de que «*pensar*» es pensar el ser, y que pensar el *ser* es pensar el ἀρχή en el doble sentido de comienzo y de fundamento de todo lo que podemos poner o quitar, creer o poner en duda. Anaximandro fue el primero, en opinión de los doxógrafos, que lo vio así: «En efecto —dice Aristóteles, que parece haber podido utilizar una colección de textos presocráticos—, todo o es principio o viene de un principio; pero no hay principio en lo infinito, ya que éste sería realmente sin límite». Y también: «No tiene principio, pero es él el que parece ser principio de las otras cosas y abrazarlas y gobernarlas a todas» (*Física* III, 213 b; cf. Diels, *Vorsokratiker,* fragm. A9 y A15). La idea de algo que hace comenzar a lo demás sin tener él mismo comienzo pone fin a esta regresión sin fin en las generaciones de los dioses de la mitología. Al mismo tiempo se puede encontrar en este arcaísmo filosófico dos rasgos decisivos para nuestra meditación. En primer lugar, la convicción de que ese ἀρχή, ese principio, es ποσμός y δική, «orden» y «justicia»; en efecto, ese principio es la raíz común de inteligibilidad de lo físico, de lo ético y de lo político. Lo que creemos que es una confusión entre lo real y lo ideal, entre el hecho y el valor, es la convicción de que la ontología, so pena de partirse en dos, es la raíz común del ser en sentido de lo dado, y del ser en sentido del valor. El segundo rasgo interesante es que la misma meditación sobre el ἀρχή fundamenta la negación en el suelo de la afirmación. El Primero —dice Anaximandro— no encierra las determinaciones de lo que viene tras el Primero; él es no-esto, no-aquello,

precisamente porque es, pura y simplemente; de este modo, el ἀρχή de los presocráticos es ἄπειρον, i-limitado, in-determinado, *in-esencial;* el movimiento de la negación está secretamente animado por la confesión del ἀρχή. Jenófanes fue el primero en sacar de aquí la crítica al antropomorfismo en la representación de lo divino; para nosotros el dios no es buey u hombre; podría ser esencia o valor; pero la crítica es la misma.

El *cantus firmus* del ser y del pensamiento del ser se prosigue desde los griegos hasta nosotros, más fundamental que las diferencias de escuela. Poco importa que Parménides haya concebido aquel «él es», que la diosa le descubrió al final de su viaje más allá de las puertas del Día y de la Noche, como una esfera física; poco importa que Platón haya llamado Bien a lo que da a las Ideas el ser conocidas y existir; y que Aristóteles lo haya llamado «el ser en cuanto ser». Al menos, todos ellos han definido al hombre por ese acto que llaman νοεῖν o φρονεῖν —pensar, meditar—; para ellos la afirmación del ser fundamenta la existencia del hombre y pone fin a lo que Parménides llamaba «la errancia», o sea, la condición de estar errando más allá del error.

Pero, se dirá, ¿no puedo seguir aún *interrogándome* y planteando la cuestión del origen del origen? ¿No demuestra esta sola posibilidad que el hombre es una interrogación sin fin, capaz de cuestionar y de anular la posición misma de un principio del ser? Plotino conoció esta especie de vértigo y demostró su falsedad: ¿cuál es el principio del principio?, preguntamos. Esta cuestión no es una pregunta sin respuesta; no es siquiera una cuestión. La noción del Primero es la extinción misma de la cuestión del origen del Primero. En el tratado 8 de la *VI Ennéada* sobre la Libertad del Uno, Plotino dice lo que ya había dicho Anaximandro ocho siglos antes: «Preguntar por su causa es buscarle otro principio; pues bien, el principio universal no tiene principio»; luego, intentando ahondar en el motivo de la cuestión, lo ve en una ilusión espacializante que haría surgir el ser de una especie de agujero anterior que él vendría a taponar; esa venida de un extraño, mostrando de pronto su ausencia previa, es lo que suscita la vana cuestión de su origen (*Enn.* VI, 8,11). La filosofía se define así como el pensamiento que suprime el motivo de la aporía del ser.

Habría de ser un mérito inestimable de Kant confirmar que el pensamiento es pensamiento de lo Incondicionado, que es el *límite* —Grenze— de todo pensamiento por objeto, de todo pensamiento fenomenal, animado por la pretensión de la sensibilidad. De este modo Kant llegaba a la intuición de Anaximandro: el ser es originalmente dialéctico: determinante e indeterminado. Mediante esta estructura dialéctica logra apagarse la interrogación relativa a su origen y se asienta la posibilidad de interrogar sobre todo lo demás.

Si esto es así, podemos considerar todo nuestro itinerario a partir de su acto final y fundador. Creo que una filosofía del ser que no se sumerja en

una metafísica de la esencia, y mucho menos en una fenomenología de la cosa, es la única capaz de *justificar* y de *limitar* al mismo tiempo el pacto de la realidad humana con la negatividad.

Por un lado la afirmación original tiene que recuperarse mediante la negatividad, dado que mi encarnación representa globalmente el papel de obturador; es la tentación de disimular el fundamento; la tentación solamente, no la culpa. El sentido de la encarnación sigue siendo ambiguo: por un lado, mi cuerpo me abre al mundo, a la realidad en su conjunto; pero al mismo tiempo me sugiere que me defina por mi estar-ahí, por mi ser en el mundo; lo mismo que me abre a lo ya dado, me oculta el pensamiento del origen. Es lo que Kant llamaba la «pretensión» (*Anmassung*) de la sensibilidad. De este modo, la afirmación original se pierde originalmente por mi falta actual. Es un punto que Heidegger ha señalado con fuerza: el disimulo de la no-verdad forma parte de la esencia de la verdad. Por eso la negatividad es el camino privilegiado de la búsqueda del fundamento; por eso se necesitaba todo ese camino tan complejo: descubrir la trascendencia humana en la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia, descubrir luego en esa negación una doble negación (la negación segunda del punto de vista como negación primaria), y finalmente descubrir la afirmación original en esa negación de la negación.

Pero la misma reflexión recuperadora que justifica una filosofía de la negatividad muestra también sus límites: el carácter disimulado y perdido de la cuestión del ser hace que *tenga que* arrancarme del ser por aniquilación, pero también que *pueda* percibir esa negatividad del hombre *sin* su fundamento en el ser. Sigue siendo posible una filosofía truncada. Esa filosofía truncada es la filosofía de la Nada; pero es solamente la filosofía de la transición entre el ente y el ser. Todas las expresiones sartrianas —arrancarse, despegar, viscosidad, retroceso nihilizante— atestiguan vigorosamente esta filosofía de la transición; la aniquilación representa la mitad de sombra de un acto total, del que ha quedado sin desvelar la parte luminosa; por eso una expresión como «ser su propia nada» carece totalmente de sentido. Plotino habla en apariencia el mismo lenguaje de la «nihilación» cuando describe al alma embrujada por el hechizo de su cuerpo y resume la aproximación al Uno en aquel heroico precepto: τὰ ἄλλα πάντα αφες —«suprime todo lo demás»; pero las mismas palabras tienen otro sentido, ya que están tomadas en el movimiento de la afirmación (*Enn.* VI, 8,21).

Es sin duda un mérito de los filósofos de la negatividad desde Hegel habernos puestos en el camino de una filosofía del ser que tendrá que descolgarse de la cosa y de la esencia. Todas las filosofías clásicas son en diverso grado filosofías de la forma, bien sea de la forma como Idea, o bien de la forma como sustancia y quiddidad. La función de la negación es hacer difícil la filosofía del ser, como reconoció por primera vez Platón en el

Sofista: «El ser y el no-ser nos estorban del mismo modo». Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea *acto* más bien que *forma,* afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir.

Dejemos por última vez la palabra a Platón, en labios del extranjero del *Sofista:* «¡Cómo, por Zeus! ¿Vamos a dejarnos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento no ocupan realmente sitio dentro del ser universal, de que él no vive ni piensa y de que él, solemne y sagrado, vacío de inteligencia, está allí, plantado, sin poderse mover? Esa es, extranjero, la terrible doctrina que tendríamos que aceptar».

NOTA SOBRE EL ORIGEN DE LOS TEXTOS

«Objetividad y subjetividad en historia» es el texto de una comunicación en las *Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire* (Sèvres, Centre International d'Etudes Pédagogiques), diciembre 1952.

«La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero», publicado primero en alemán en *Offener Horizont,* Mélanges en l'honneur de Karl Jaspers (Piper, München, febrero 1953), y luego en *Révue International de Philosophie,* n. 29 (1954).

«Nota sobre la historia de la filosofía y la sociología del conocimiento», apareció en *L'Homme et l'Histoire,* Actes du VI[e] Congrès des Societés de philosophie de langue française, Strasbourg, septiembre 1952.

«Historia de la filosofía e historicidad», en *L'Histoire et ses interprétations.* Entretiens avec Toynbee (Paris-La Haye, Mouton, 1961).

«El cristianismo y el sentido de la historia» apareció en la revista *Christianisme social* (abril 1951).

«El *socius* y el prójimo» está sacado de *Amour du prochain,* número colectivo de *La vie spirituelle* (1954).

«La imagen de Dios y la epopeya humana» (*Christianisme social,* 1960, 493-514).

«Emmanuel Mounier: filosofía personalista» apareció en *Esprit* (diciembre 1950).

«Verdad y mentira» apareció en *Esprit* (diciembre 1951).

«Nota sobre el anhelo y la tarea de la unidad» está sacado de un artículo «L'homme de sciences et l'homme de foi», publicado en *Le Semeur* (noviembre 1952) y los *Cuadernos del C.I.C.*

«Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma» apareció en *Esprit* (noviembre 1960).

«Trabajo y Palabra» apareció en *Esprit* (enero 1953).

«El hombre no violento y su presencia en la historia» apareció en *Esprit* (febrero 1949).

«Estado y violencia» (Les Conferences annuelles du Foyer John Knox, Genéve 1957).

«La paradoja política» apareció en *Esprit* (mayo 1957).

«Civilización universal y culturas nacionales» apareció en *Esprit* (octubre 1961).

«Previsión económica y opción ética» apareció en *Esprit* (febrero 1966).

«Verdadera y falsa angustia» está sacado de *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* (Rencontres Internationales de Genève, septiembre 1953, ed. de la Baconnière).

«Negatividad y afirmación original», apareció en *Aspects de la dialectique,* Recherches de philosophie II (Desclée de Brouwer, 1956, 101-124).

Fotocomposición
Orche, Doña Mencía, 39 - Madrid

Impresión
Gráficas Zenit - Madrid

Encuadernación
Sanfer, Hnos. Gómez, 32 - Madrid

I.S.B.N.: 84-7490-253-3
Depósito Legal: M-39.527

Printed in Spain